GESAMMELTE SCHRIFTEN: IN SIEBEN BÄNDEN

Moses Mendelssohn, Georg Benjamin Mendelssohn



<36610084220016

Moses Mendelssohn's gesammelte Schriften.

Zweiter Band.

Moses Mendelssohn's gesammelte Schriften.

Nach den Originaldrucken und Handschriften

herausgegeben

von

Prof. Dr. G. B. Mendelssohn.

In sieben Bänden.

Zweiter Band.

Leipzig:
F. A. Brockhaus.

1843.

Inhalt des zweiten Bandes.

Abhandlung
über die Evidenz in metaphysischen Wissenschaften.

Mit dem von der
Königlichen Akademie der Wissenschaften in Berlin
auf das Jahr 1763 ausgesetzten Preise
gekrönt.

Einleitung.

Man macht der Weltweisheit gemeiniglich den Vorwurf, daß in ihren Lehren niemals eine sonderliche Ueberzeugung zu hoffen wäre, weil in jedem Jahrhunderte neue Lehrgebäude emporkommen, schimmern und wieder vergehen. Die Gedichte, die Reden, die historischen und kritischen Schriften, die Bildsäulen und übrigen Kunststücke der Alten werden noch in unsern Tagen als Meisterstücke bewundert, und zum Theil noch mit größerm Nutzen studiret, als die Natur selbst. Allein die philosophischen Schriften der vorigen Zeiten sind in unsern Tagen fast unbrauchbar geworden. Ihre berühmtesten Lehrgebäude enthalten zwar noch einige Materialien, die mit Nutzen angewendet werden können, allein wie man glaubt, lohnen sie die Mühe nicht, daß man ihrenthalben das zerfallene Gemäuer durchsucht, und den Schutt aufgräbt, mit welchem sie bedeckt sind. Man schließet hieraus, daß die Empfindung der Schönheit und Ordnung oder der Geschmack, weit beständiger und zuverlässiger sei, als die Vernunft, oder die Ueberzeugung von philosophischen Wahrheiten. Denn hat sich der Geschmack seit dem Homer noch so erhalten, da unterdessen die Vernunft mit jedem Menschenalter ihre Gestalt verändert, so muß jener sicherer und weniger dem Zweifel unterworfen sein, als diese.

Allein die Unbeständigkeit der philosophischen Lehrgebäude scheinet von einer Ursache herzurühren, die der Weltweisheit einestheils zum Vortheil gereichet. Daß wir so schwache Gründe, so wenig Bündiges und Zusammenhängendes in den Systemen der Alten finden, kömmt daher, weil die Vernunft seit der Zeit

merkliche Progressen gemacht, weil wir durch die Bemühungen der Weltweisen der Wahrheit näher gekommen sind, die ersten Grundsätze der Natur besser einsehen, und deutlicher auseinandersetzen gelernet haben. Die Naturlehre der Alten ist heutiges Tages noch weit unbrauchbarer, als ihre Metaphysik, denn die Erkenntniß der Natur hat seit der Zeit einen weit merklichern Fortschritt gehabt, als die Metaphysik. Ueberhaupt, je höher eine Kunst oder Wissenschaft getrieben wird, desto weiter entfernet man sich von den ersten schwachen Versuchen, die zu den Zeiten des Erfinders vielleicht mehr Genie erfordert haben, als die spätern Meisterstücke. Man wird mit dem Gegenstande immer vertrauter, die Begriffe klären sich auf, man erlanget tiefere Einsicht mit weniger Mühe, man siehet mit ganz andern Augen.

Hingegen ist man in den schönen Wissenschaften und Künsten noch immer da, wo man zu den Zeiten der alten Griechen gewesen, und vielleicht hat man seitdem noch einige Schritte zurück gethan. Eine glückliche Nachahmung der Alten ist die höchste Vollkommenheit, nach welcher unsere Virtuosen ringen, und die glücklichste Nachahmung ist doch allezeit dem Muster nachzusetzen. Nach dem Urtheile der Kenner hat noch kein Heldendichter den Homer, kein Redner den Demosthenes und kein Bildhauer den Phidias völlig erreicht. Da wir also keine bessere Originalwerke haben, was Wunder, daß wir die Werke der Alten noch immer mit denselben Augen ansehen, mit welchen sie von ihren Zeitgenossen betrachtet wurden? In den dunkeln Zeiten war Aristoteles den Weltweisen noch weit mehr, als Homer den Dichtern ist. Seine Aussprüche wurden so lange für untrüglich gehalten, bis daß Cartes und Leibnitz kamen, und es ihm an Gründlichkeit und Deutlichkeit zuvor thaten. Wenn die Neuern Heldengedichte hervorbringen werden, welche die Ilias so sehr an Schönheit übertreffen, als die Metaphysik des Cartes oder Leibnitz die aristotelische an Gründlichkeit und Deutlichkeit übertrifft: so wird die Ilias vielleicht so unbrauchbar scheinen, als die Philosophie des Aristoteles.

Mit der Mathematik hingegen hat es eine ganz eigene Beschaffenheit. Ob man gleich in derselben größere Progressen gemacht, als in irgend einer Wissenschaft, so haben deswegen die Werke der Alten noch nicht ganz ihren Nutzen verloren. Diesen Vorzug hat die Mathematik ihrer Untrüglichkeit zu verdan-

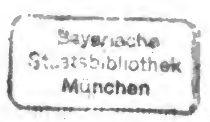
ken. Ihre Evidenz ist so groß, daß man sich selten hat von der Wahrheit entfernen können. Man hat weniger gewußt, aber was man wußte, waren doch unleugbare Wahrheiten. Die Entdeckungen der Neuern haben die Grenzen der Wissenschaft unendlich erweitert; allein den kleinen Bezirk, den sie vorgefunden, ließen sie unverändert. Seine innere Verfassung war so gut, daß es unnöthig war, die geringste Reform vorzunehmen.

Man hat es in unserm Jahrhunderte versucht, die Anfangsgründe der Metaphysik durch untrügliche Beweise auf einen eben so unveränderlichen Fuß zu setzen, als die Anfangsgründe der Mathematik, und man weiß, wie groß die Hofnung war, die man anfangs von dieser Bemühung schöpfte; allein der Erfolg hat gezeigt, wie schwer dieses ins Werk zu richten sei. Selbst Diejenigen, welche die metaphysischen Begriffe für überzeugend und unwiderlegbar halten, müssen doch endlich gestehen, daß man ihnen noch bisher die Evidenz der mathematischen Beweise nicht gegeben hat, sonst hätten sie unmöglich einen so vielfältigen Widerspruch finden können. Die Anfangsgründe der Mathematik überzeugen einen Jeden, der Menschenverstand hat, und es nur nicht an aller Aufmerksamkeit fehlen läßt. Man weiß aber, daß viele scharfsinnige Köpfe, die von ihren Fähigkeiten hinlängliche Proben abgelegt haben, gleichwol die Anfangsgründe der Metaphysik verwerfen, und keiner andern Wissenschaft als der Mathematik die Möglichkeit einer völligen Ueberzeugung zutrauen. Diese Gedanken scheinen eine erlauchte Akademie zu der Aufgabe veranlasset zu haben: Ob die metaphysischen Wahrheiten überhaupt einer solchen Evidenz fähig sind, als die mathematischen u. s. w.

Zur Evidenz einer Wahrheit gehöret, außer der Gewißheit, auch noch die Faßlichkeit oder die Eigenschaft, daß ein Jeder, der den Beweis nur einmal begriffen, sogleich von der Wahrheit völlig überzeugt, und so beruhiget sein muß, daß er nicht die geringste Widersetzlichkeit bei sich verspüret, dieselbe anzunehmen. Die Anfangsgründe der Fluxionalrechnung sind eben so unleugbar, als die geometrischen Wahrheiten, aber so einleuchtend, so faßlich sind sie nicht; daher kann man ihnen die Evidenz der geometrischen Wahrheiten nicht zuschreiben. Man siehet hieraus, daß die Aufgabe der Akademie auch im Bejahungsfalle zwo besondere Abtheilungen habe. Man hat nämlich zu zeigen: 1) ob die metaphysischen Wahrheiten so unumstößlich dargethan werden

können, und wenn dieses bejahet wird, 2) ob die Beweise derselben einer solchen Faßlichkeit fähig sind, als die geometrischen Wahrheiten? Wird aber die erste Frage verneinet, so hat man auszumachen: 1) von welcher Beschaffenheit eigentlich ihre Gewißheit ist; 2) auf was für einen Grad man diese Gewißheit bringen kann, und 3) ob dieser Grad zur völligen Ueberzeugung hinreichend ist?

Ich getraue mich zu behaupten, daß die metaphysischen Wahrheiten zwar derselben Gewißheit, aber nicht derselben Faßlichkeit fähig sind, als die geometrischen Wahrheiten. Das heißt: man kann die vornehmsten Wahrheiten der Metaphysik durch zusammenhängende Schlüsse bis auf solche Grundsätze zurückführen, die ihrer Natur nach eben so unleugbar sind, als die ersten Grund- und Heischesätze der Geometrie, aber man kann diese Kette von Schlüssen nicht so einleuchtend, nicht so faßlich machen, als die geometrischen Wahrheiten. Dieses zu beweisen, werde ich die Natur der mathematischen und metaphysischen Wahrheiten jede besonders untersuchen, und sie sodann mit einander vergleichen.



Erster Abschnitt.

Von der Evidenz in den Anfangsgründen der Mathematik.

Die Mathematik gründet ihre Gewißheit auf das allgemeine Axioma, daß nichts zugleich sein und nicht sein könne. Man beweiset in dieser Wissenschaft einen jeden Satz, wie z. B. A ist B, auf zweierlei Art. Denn entweder man entwickelt die Begriffe von A, und zeiget, A sei B, oder man entwickelt die Begriffe von B, und folgert daraus, daß Nicht-B auch Nicht-A sein müsse. Beide Arten zu beweisen gründen sich also auf den Satz des Widerspruchs, und da der Gegenstand der Mathematik überhaupt die Größe, der Geometrie aber insbesondere die Ausdehnung ist, so kann man sagen, daß in der Mathematik überhaupt unsere Begriffe von der Größe, in der Geometrie insbesondere aber unsere Begriffe von der Ausdehnung entwickelt und aus einander gesetzet werden. In der That, da die Geometrie nichts mehr zum Grunde legt, als den abgesonderten Begriff von der Ausdehnung, und aus dieser einzigen Quelle alle ihre Folgen herleitet, und zwar dergestalt herleitet, daß man deutlich erkennet, Alles, was in derselben behauptet wird, sei durch den Satz des Widerspruchs nothwendig mit dem urbaren Begriffe der Ausdehnung verknüpft, so ist kein Zweifel, daß in dem Begriff von der Ausdehnung alle geometrische Wahrheiten eingewickelt anzutreffen sein müssen, die uns die Geometrie darin entwickeln lehret. Denn was können die tiefsinnigsten Schlüsse anders thun, als einen Begriff zergliedern, und Das-

jenige deutlich machen, was dunkel war? Was in dem Begriffe nicht anzutreffen ist, das können sie nicht hineinbringen, das läßt sich auch, wie leicht zu begreifen, durch den Satz des Widerspruchs nicht davon herleiten. In dem Begriffe der Ausdehnung liegt zum Beispiel die innere Möglichkeit, daß ein Raum von dreien geraden Linien dergestalt eingeschränkt werde, daß zwo derselben einen rechten Winkel einschließen; denn aus dem Wesen der Ausdehnung ist zu begreifen, daß sie vielerlei Einschränkungen fähig sei, und daß die angenommene Art der Einschränkung einer ihrer ebenen Flächen keinen Widerspruch enthalte. Wenn man nun in der Folge zeiget, daß der Begriff von dieser angenommenen Einschränkung, oder von einem rechtwinklichten Dreiecke, nothwendig mit sich bringt, daß das Quadrat der Hypothenuse u. s. w., so muß auch diese Wahrheit ursprünglich und implicite in dem ersten Begriffe der Ausdehnung anzutreffen gewesen sein, sonst hätte sie durch den Satz des Widerspruchs nimmermehr können davon hergeleitet werden. Die Idee der Ausdehnung ist unzertrennlich von der Idee der Möglichkeit einer solchen Einschränkung, wie vorhin ist angenommen worden, und die Einschränkung ist abermals nothwendig mit dem Begriffe der Gleichheit bemeldeter Quadrate verknüpft; daher lag auch diese Wahrheit, wie eingewickelt, in dem ursprünglichen Begriffe von der Ausdehnung, allein sie entzog sich unserer Aufmerksamkeit und konnte nicht eher deutlich erkannt und unterschieden werden, bis wir durch die Zergliederung alle Theile dieses Begriffs entwickelt und aus einander gelegt haben. Die Analysis der Begriffe ist für den Verstand nichts mehr, als was das Vergrößerungsglas für das Gesicht ist. Es bringet nichts hervor, das in dem Gegenstande nicht anzutreffen sein sollte; sondern es erweitert die Theile des Gegenstandes, und macht, daß unsere Sinne Vieles unterscheiden können, das sie sonst nicht würden bemerkt haben. Nicht anders macht es die Analysis der Begriffe; sie macht die Theile und Glieder dieser Begriffe deutlich und kennbar, die vorhin dunkel und unbemerkt waren, aber sie bringet in die Begriffe nichts hinein, das vorhin nicht in denselben anzutreffen gewesen ist.

Plato erzählet *), wie Sokrates einst von einem unwissenden Knaben, durch geschicktes Fragen, einen tiefsinnigen

---

*) Im „Menon".

geometrischen Satz herausgelockt habe, und wenn man diese Unterredung liest, so muß man gestehen, daß der Versuch leicht zu wiederholen wäre, wenn der zu Unterrichtende nur geduldig genug ist, uns zu folgen, und die vielfältigen Fragen, die wir thun müssen, mit einiger Aufmerksamkeit zu erwägen, bevor er bejahet, oder verneinet. Denn ein Mehreres hat er bei der ganzen Lection nicht zu thun, als nach Beschaffenheit der Sache zu bejahen, oder zu verneinen, und gleichwol läßt ihn Sokrates Alles selbst erfinden. Er setzet nichts mehr bei ihm voraus, als den bloßen Begriff von Ausdehnung. Er entdeckt ihm keine Wörtererklärung, keinen Grund- oder Heischesatz; sondern durch bloßes Fragen macht er ihn bald auf dieses, bald auf jenes Glied des zum Grunde gelegten Begriffs aufmerksam, und läßt ihn nach und nach den geometrischen Satz sammt der Demonstration erfinden. Es ist kein Zweifel, daß er es durch wiederholte Versuche mit der ganzen Mathematik nicht eben also hätte machen können, und man siehet hieraus, daß unsere Begriffe bis auf den letzten Faden, so zu sagen, ablaufen, wenn ein Sokrates sich die Mühe nimmt sie abzuwickeln. Plato erzählet diese Begebenheit, um daraus zu schließen, daß unser Lernen nichts als ein Erinnern sei, indem Sokrates dem Knaben ja nichts Neues beigebracht, und bloß durch Erregung seiner Aufmerksamkeit, oder wie es Plato nennet, Erinnerungskraft, ihn tiefsinnige Wahrheiten gelehret hat. Dieses heißt in der Sprache der neuern Weltweisen: durch das Lernen kommen keine neue Begriffe in die Seele, die vorhin nicht darin gewesen sein sollten. Denn die Schlüsse, und vornehmlich die mathematischen, sind nichts anders, als Zergliederungen der sinnlichen Eindrücke, oder der von denselben abgesonderten Begriffe; daher können sie das Dunkle deutlich machen, und das Eingewickelte aufwickeln, aber schlechterdings der Seele nicht Neues beibringen. So liegt z. B. in dem sinnlichen Eindrucke der Ausdehnung der ganze Inbegriff der geometrischen Wahrheiten, die durch Schlüsse nur mehr ans Licht gezogen werden. Nun ist es aber wider die Vernunft, dem sinnlichen Eindrucke, als einer körperlichen Bewegung, die die Seele wahrnimmt, einen so großen Schatz von tiefsinnigen Wahrheiten zuzuschreiben, und wenn man auch dieses objective zugeben wollte, so ist doch nicht zu begreifen, wie diese unendliche Menge von Begriffen der Seele auf einmal durch ein augenblickliches Anschauen ein-

getrichtert werden können. Diese Schwierigkeit zu heben, geräth Plato auf den seltsamen Einfall: unsere Seele habe Alles, was sie in diesem Leben erfährt, in einem andern Zustande vorher gelernet und gewußt, und die sinnlichen Eindrückungen wären nur die Anlässe, oder die Gelegenheiten, bei welchen sich die Seele des Vergessenen wieder erinnere. Dieses kömmt mit einer gewissen mystischen Lehre der orientalischen Weisen überein, welche gleichfalls behaupten, die Seele habe vor diesem Leben die ganze Welt begriffen, beim Eintritte in dasselbe aber Alles wieder vergessen.

So fremd diese Lehre in unsern Ohren klinget, so liegt in derselben doch einige Wahrheit. Die Neuern haben sie auch in der That beibehalten, und in ihr System gebracht, nur daß sie ihr das Mystische genommen, das ihr ein so widersinniges Ansehen gibt. Sie sagen, da die Vorstellungskraft das Wesen und die innerliche Möglichkeit der Seele ausmacht, so ist eine Seele, die vorhanden ist, und schlechterdings keine Vorstellungen hat, ein offenbarer Widerspruch; denn eine Kraft kann so wenig ohne Wirkung sein, so wenig ein Dreieck vier Seiten haben kann.

Die Seele ist also beim Eintritte in dieses Leben keineswegs, wie die Aristoteliker wollen, mit einer glatten Tafel zu vergleichen, in welcher die Buchstaben erst eingegraben werden sollen, sondern so bald sie vorhanden ist, muß sie auch Vorstellungen haben; denn nichts anders heißt für eine Seele vorhanden sein. Diese Vorstellungen aber können von der Beschaffenheit der eingewickelten Begriffe sein, davon wir oben gesehen, daß sie allezeit in der Seele, ohne von ihr bemerkt zu werden, anzutreffen sein können. Denn da wir gesehen, daß die menschliche Seele keine Ausdehnung wahrnehmen kann, ohne sich implicite alle geometrische Wahrheiten vorzustellen: so ist es leicht möglich, daß es einen Zustand der Seele geben könne, in welchem alle ihre Vorstellungen diese Beschaffenheit haben, daß sie von ihr selbst nicht erkannt werden, wie z. B. im Schlafe. Ein unendlicher Verstand, der sich die Seele eines Schlafenden vorstellet, muß in derselben nothwendig Vorstellungen wahrnehmen, sonst würde sie nicht vorhanden sein; gleichwol ist sie selbst ihrer sich alsdann nicht bewußt, und hat keine aus einander gewickelte oder deutliche Vorstellungen. Eine ähnliche Beschaffenheit mag es mit der Seele vor dem Eintritte in dieses Leben gehabt haben. Wenn sie anders vorhanden war, so hat ein unendlicher Verstand nothwendig Vorstellungen in derselben wahr=

nehmen müssen, sie selbst aber kann sich vielleicht ihrer nicht eher bewußt gewesen sein, bis sich die Begriffe in diesem Leben durch Veranlassung der sinnlichen Eindrücke nach und nach entwickelt haben. Man siehet hier den Uebergang zu den erhabenen Lehren der neuern Weltweisen, daß die Seele niemals aufhöre, sich implicite schlechterdings die ganze Welt, explicite aber nur die Welt nach der Lage ihres Körpers in derselben vorzustellen, daß die sinnlichen Eindrücke nur die Anlässe und Gelegenheiten seien, bei welchen die Vorstellungen der Seele sich entwickeln und wahrgenommen werden, und daß diese Entwickelung der Begriffe in der Seele mit der Entwickelung der Begebenheiten außer derselben vollkommen harmonire. Jedoch diese Nebenbetrachtung hat mich schon zu weit von meinem Gegenstande abgeführt. Ich kehre zurück.

Die ganze Kraft der geometrischen Gewißheit beruhet also auf der nothwendigen Verknüpfung der Begriffe. Man zergliedert nämlich den ursprünglichen Begriff von der Ausdehnung, und zeigt, daß dieselbe mit gewissen davon abgeleiteten Folgen in einer unzertrennlichen Verbindung stehe, und ohne dieselben einen offenbaren Widerspruch enthalte. Mit einem Worte, man zeigt, daß der ursprüngliche Begriff, den wir von der Ausdehnung haben, mit den davon abgeleiteten Begriffen und Folgerungen, objective betrachtet, einerlei sei. Denn ob wir gleich eine Ausdehnung wahrnehmen können, ohne die geometrischen Wahrheiten zu denken, die mit derselben verknüpft sind, so erkennet man doch vermittelst einer richtigen Zergliederung der Begriffe, daß sie alle implicite in dem ursprünglichen Begriffe der Ausdehnung enthalten sind, und also, objective betrachtet, von derselben ohne Widerspruch nicht können getrennet werden.

Was hier von der Geometrie gezeiget worden, das gilt von der Mathematik überhaupt. Denn die Ausdehnung ist nichts anders, als eine stetige Quantität, deren Theile neben einander anzutreffen sind. Wenn die Quantität nicht stetig ist, oder nicht als stetig betrachtet wird, so wird die Wissenschaft derselben die Arithmetik genennet. Folgen die Theile derselben nicht neben, sondern auf einander, so entstehet die Ausmessung der Zeit, wiewol man die Zeit, wenn sie ausgemessen werden soll, allezeit entweder durch Zahlen oder durch ausgedehnte Größen auszudrücken pflegt. Die Ursache hiervon wird sich in der Folge zeigen.

Wenn wir die Mathematik von dieser Seite betrachten, welch ein außerordentliches Licht zündet sie uns nicht in der von ihr so weit entfernt scheinenden Seelenlehre an! Welche Tiefe! Jeder gemeine sinnliche Eindruck trägt in seinem Schooße ein unermeßliches Meer von ewigen Wahrheiten. Jeder Begriff verlieret sich vor unsern Augen in eine Unendlichkeit. Was für große Geister arbeiten seit undenklichen Zeiten an der Entwickelung des sinnlichen Begriffs von der Quantität, und immer entwölken sich ihren Augen neue Aussichten, ungesehene Fernen, die nur ein allsehendes Auge ganz umfasset. Und gleichwol haben sie bisher den größten Theil ihrer Bemühungen einzig und allein auf die ausgedehnte Quantität eingeschränkt. Von der unausgedehnten Größe, oder von derjenigen Quantität, deren Theile weder neben, noch auf einander folgen, sondern in einander fallen, als nämlich von den Graden und ihren Ausmessungen, sind bisher nur einzelne dürftige Versuche zum Vorschein gekommen. Was man in den Werken der Neuern von der Ausmessung der Bewegungskräfte, der Geschwindigkeit, der Wärme, des Lichts u. s. w. liest, ist kaum zu dieser Wissenschaft zu rechnen. Denn man hat sich bei der Ausmessung dieser besondern Arten der unausgedehnten Größen noch allezeit des Kunstgriffes bedienen müssen, sie durch Linien und Figuren auszudrücken, um sie dadurch in ausgedehnte Größen zu verwandeln, welches aber unnöthig sein würde, wenn man die ersten Grundsätze der unausgedehnten Quantität deutlich aus einander gesetzt hätte. Diese allgemeinen Grundsätze müßten nicht nur auf die angeführten Arten der intensiven Größe, sondern auch auf den Werth der Dinge, auf ihre Möglichkeit, Wirklichkeit, Vollkommenheit und Schönheit, auf den Grad der Wahrheit, Gewißheit, Deutlichkeit und innerer Wirksamkeit unsers Erkenntnisses, auf die Güte moralischer Handlungen u. s. w. angewendet werden können; denn alle diese Grade sind wahre Quantitäten, und also einer Ausmessung und verhältnißmäßigen Vergleichung fähig. Wie wenig aber noch von dieser wichtigen Theorie entdeckt worden, ist kaum nöthig zu erinnern.

Indessen ist doch nicht zu leugnen, daß es eine solche Theorie geben müsse. Denn erstlich zeigt die tägliche Erfahrung, daß die Menschen mit der natürlichen gesunden Vernunft über die Grade der Dinge Urtheile fällen, Vergleichungen anstellen, und Verhältnisse einsehen, deren Richtigkeit durch die Erfahrung bestätiget

wird. Es gibt also eine natürliche Mathematik der unausgedehnten Größen, und also muß es auch eine künstliche geben. Denn wenn die Gründe dieser natürlichen Wissenschaft deutlich aus einander gesetzt, und auf allgemeine Begriffe zurück geführet werden, so entstehet die verlangte künstliche Größenlehre. Ferner, da die unausgedehnten Größen mit den ausgedehnten in dem Hauptbegriffe der Quantität übereinkommen, aus dem besondern Begriffe der ausgedehnten Größen aber sich durch die Zergliederung eine ganze Reihe von Folgerungen ziehen läßt, die ein bündiges System ausmachen: so muß dieses auch in Absicht auf die unausgedehnten Größen geschehen können. Woran mag es also wol liegen, daß man hierin noch nichts Erhebliches ausgerichtet hat? Ich glaube, die Schwierigkeiten, die man hier gefunden hat, lassen sich leicht anzeigen.

Zur Ausmessung einer Größe ist die deutliche Erkenntniß von ihren Schranken das nothwendigste und fruchtbarste Erfindungsmittel. Eine Größe ohne Schranken ist unermeßlich, daher muß sich aus der Beschaffenheit der Schranken begreifen lassen, auf welche Weise eine Größe ausgemessen ist. Man weiß, daß in der Mathematik alle Erfindungen auf der Kenntniß der Figuren oder der Schranken der Ausdehnung beruhen. Nun fallen die Theile der ausgedehnten Größe neben einander, und lassen sich mit den Sinnen wol von einander unterscheiden (nämlich in so weit sie zur Quantität gehören, und ein Mehreres ist auch hier nicht nöthig); daher lassen sich auch die verschiedenen Theile der Schranken, d. i. die Flächen, Linien und Punkte (welche der stetigen Ausdehnung Grenzen setzen), mit den Sinnen unterscheiden, und indem wir sie einzeln betrachten, und hernach in ihrer gehörigen Verbindung zusammen nehmen: so erlangen wir einen deutlichen Begriff von der Figur. Diesen deutlichen Begriff zergliedern wir, und erlangen Grundsätze und Heischesätze, oder Lehrsätze und Aufgaben, nachdem die Folgen unmittelbar oder mittelbar mit der Grundidee verknüpft sind.

Hingegen fallen die Theile der unausgedehnten Größe in einander, und lassen sich durch die Sinne keinesweges von einander unterscheiden. Daher auch ihre Schranken durch ein bloßes Ueberdenken nicht deutlich begriffen werden können. Es fällt also hier das fruchtbarste Erfindungsmittel weg, welches in der ausgedehnten Größenlehre so wichtige Dienste leistet, nämlich die Betrachtung der Figuren, oder die Schranken der Ausdehnung,

ohne welche man in der Mathematik keinen Schritt zu thun im Stande ist. Will man endlich die Schranken einer unausgedehnten Größe kennen lernen, so muß man auf den Stoff der Größe, oder auf die Qualität (denn diese liegt bei einer jeden Quantität zum Grunde, und macht den Stoff derselben aus) zurückgehen, und die innern Merkmale derselben deutlich aus einander setzen lernen. Allein, wie schwer ist es nicht, zu dieser abstracten Einsicht zu gelangen! Ein Beispiel wird diese Betrachtung ins Licht setzen. Gesetzt, wir wollten den Grad der moralischen Vollkommenheit eines Charakters deutlich kennen lernen. Zu diesem Endzwecke zu gelangen, und die Schwierigkeit der Unternehmung deutlicher zu fassen, wollen wir unser Augenmerk beständig auf die allgemeine Mathematik richten, um durch Hilfe der Reduction zu sehen, welches Erfindungsmittel zu unserm Vorhaben etwas beitragen kann. Der Stoff der gemeinen Größenlehre ist die stetige Ausdehnung; ihre verschiedenen Merkmale sind Länge, Breite und Dicke. Zwei derselben, oder die Fläche, sind die Schranken des Körpers; ein einziges derselben, oder die Linie, macht die Schranken der Fläche, und endlich das Zeichen der Abwesenheit aller derselben, oder der Punkt, die Schranken der Linie aus. Alle diese Merkmale können durch eine einfache Wirkung der Seele, durch das bloße Ueberdenken unterschieden werden, und also ist es nicht schwer, sich von den Schranken der ausgedehnten Größe einen deutlichen Begriff zu machen. Von der angeführten unausgedehnten Größe ist der Stoff die moralische Güte eines Charakters; die Merkmale und Schranken dieses Stoffes fallen nicht in die Sinne, und müssen durch den Verstand herausgebracht werden. Ich muß also auf die Erklärung der moralischen Güte zurückgehen. Diese bestehet in der Fertigkeit, seinen Pflichten, der Hindernisse ungeachtet, und ohne sinnliche Anlockung, vollkommen Genüge zu leisten. Dieses sind also die Merkmale dieser Quantität, und nunmehr lassen sich auch die Schranken einigermaßen bestimmen. Denn a. 1) je größer die Fertigkeit, 2) je mehr und 3) wichtiger die Pflichten, 4) je mehr und 5) stärker die Hindernisse, und endlich b. je weniger und 6) schwächer die sinnlichen Anlockungen, desto größer der Grad der moralischen Güte. Alle diese besondern Merkmale sind abermals keine ursprüngliche Begriffe, und müssen noch ferner zergliedert werden, und erst alsdann können die unmittelbaren Folgen oder die Axiomata und

Postulata herausgebracht und außer Zweifel gesetzet werden. Man hat nämlich vor allen Dingen noch die unausgedehnte Größe der Fertigkeit, die ausgedehnte und unausgedehnte Größe (nämlich die Menge und Wichtigkeit) der Pflichten, der Hindernisse und der sinnlichen Reizungen zu erwägen, bevor man festen Fuß fassen, und zu einer richtigen Theorie den Grund legen kann. Wundert man sich noch, daß dieses so leicht nicht geschehen kann?

Ich habe hier einen besondern Fall zum Beispiel genommen; allein es hat mit der allgemeinen Betrachtung der unausgedehnten Größe noch weit größere Schwierigkeiten, denn die Merkmale einer Qualität überhaupt sind noch weit abstracter, und liegen in der Natur der Dinge noch tiefer verborgen, als die Merkmale der moralischen Qualität insbesondere, die ich zum Beispiele angeführet habe. Ja, es gibt besondere Arten von unausgedehnten Größen, da der Faden der Entwickelung plötzlich abbricht, und sich ohne einen Erfindungskunstgriff durchaus nicht weiter kommen läßt. Man bemerkt dieses bei allen qualitatibus sensibilibus außer der Ausdehnung, als z. B. Licht, Wärme, Farbe, Härte u. s. w. Die Merkmale dieser sinnlichen Empfindungen lassen sich weder durch die Sinne, noch durch den Verstand aus einander setzen, und also können auch ihre Schranken auf diese Weise nicht deutlich erkannt werden. Man bedienet sich daher eines Erfindungskunstgriffes. Da die Ursachen allezeit den Wirkungen angemessen sind, so nimmt man jene, wo sich diese nicht entwickeln lassen. Statt der Farben z. B. nimmt man die Beschaffenheit des Lichtstrahls, statt der Wärme die Menge und Geschwindigkeit der Feuertheilchen u. s. w. und löset die Begriffe derselben, wo möglich, in ihre ersten Grundideen auf, um vermittelst der Ursachen die Wirkungen abzumessen. Wer siehet aber nicht, wie weit alles Dieses von dem leichten und ebenen Wege entfernet sei, auf welchem die Mathematik der ausgedehnten Größe dahergehet?

Eben dieselbe Schwierigkeit, sich von der unausgedehnten Größe und ihren Schranken richtige Begriffe zu machen, leget in den Weg zur mathematischen Erkenntniß der Qualitäten noch ein wichtiges Hinderniß, das hier betrachtet zu werden verdienet. Dieses bestehet in der Art der Bezeichnung. Der Mathematiker bedarf der willkürlichen Zeichen nicht, denn er kann reelle und wesentliche Zeichen an ihre Stelle setzen, die ihrer Natur und Verbindung nach mit der Natur und Verbindung der Gedanken

übereinkommen. Die Geometrie, und die Zahlen- sowol als Buchstabenrechnung, haben diesen Vorzug gemein, doch mit einigem Unterschiede. Die Geometrie hat in ihrer Bezeichnung gar nichts Willkürliches, denn ihre einfachen sowol als zusammengesetzten Zeichen kommen mit den Gedanken überein. Die Linien sind wesentliche Zeichen der Begriffe, die wir von ihnen haben, und in den Figuren werden diese Linien auf eben die Art und Weise zusammen gesetzt, wie die Begriffe in unserer Seele zusammen gesetzt werden. In der Zahlen- und Buchstabenrechnung aber sind die einfachen Zeichen, nämlich die Zahlen, Buchstaben und Verbindungszeichen, bloß willkürlich. Allein in den zusammen gesetzten Zeichen, als in den Formeln und Gleichungen, ist Alles bestimmt, kömmt Alles genau mit den Gedanken überein.

Man hat also selbst in der Arithmetik nur wenige willkürliche Zeichen und einige Regeln der Verbindung derselben zu lernen, um die Sprache der Arithmetiker und Algebraisten völlig zu verstehen. Denn außer diesen wenigen einfachen Zeichen und Verbindungsregeln wird nichts der Willkür überlassen, ist Alles in den Formeln und Gleichungen so bestimmt, wie in unsern Gedanken. In der Geometrie hat man zwar gar keine willkürliche Zeichen zu behalten, und eben deswegen fällt die Geometrie den Anfängern fast leichter, als die Rechenkunst; allein von einer andern Seite betrachtet, gereichet es dieser letzten Wissenschaft zum Vortheile, daß ihre einfachen Zeichen nicht wesentlich, sondern willkürlich sind. Man kann nämlich in der Geometrie nichts in abstracto bezeichnen, sondern die Zeichen stellen die Sachen immer in concreto vor. Denn da in dieser Wissenschaft auch die einfachen Zeichen wesentlich sind, so kann in einer geometrischen Bezeichnung nichts unbestimmt bleiben, und also ist es immer dieses Dreieck, dieser Cirkel, niemals ein Dreieck überhaupt, oder eine Figur überhaupt. In der Buchstabenrechnung aber kann Dasjenige unbestimmt bleiben in der Bezeichnung, was in dem allgemeinen Begriffe unbestimmt sein soll; daher ist es in dieser Wissenschaft leichter, zu allgemeinen Notionen zu gelangen, als in der Geometrie.

Hingegen ist in der Bezeichnung der unausgedehnten Größe noch Alles willkürlich, indem die einzelnen Merkmale derselben schwer zu unterscheiden, und ihre Verbindungsarten noch schwerer zu bestimmen, und auf allgemeine Regeln zurück zu bringen sind. Daher ist vor der Hand zur Ausmessung der unausgedehnten

Größe nichts bequemer, als das Erfindungsmittel, sie durch ausgedehnte Größen zu bezeichnen, welches in der Dynamik und andern dahin einschlagenden Wissenschaften zu geschehen pflegt. Denn dadurch genießt man die Vortheile, die eine wesentliche und unwillkürliche Bezeichnung zur Erfindung und Begreifung der Wahrheit an die Hand gibt.

Man hat gesehen, daß die Gewißheit der geometrischen Wahrheiten sich nur auf die unveränderliche Identität eines eingewickelten Begriffs mit den abgeleiteten entwickelten Begriffen stütze. Dieses ist der höchste Grad der Gewißheit, der aber nur in der reinen theoretischen Mathematik statt findet. So bald wir von einer geometrischen Wahrheit in der Ausübung Gebrauch machen, das heißt, so bald wir von bloßen Möglichkeiten zu Wirklichkeiten übergehen wollen, so muß ein Erfahrungssatz zum Grunde gelegt werden, welcher aussagt, daß diese oder jene Figur, Zahl u. s. w. wirklich vorhanden sei. In dem ganzen Umfange der Mathematik findet sich kein Beispiel, daß man aus bloß möglichen Begriffen auf die Wirklichkeit ihres Gegenstandes sollte schließen können. Die Natur der Quantität, als des Gegenstandes der Mathematik, widerspricht einem solchen Schlusse. Unsere Begriffe von der Quantität stehen mit andern Begriffen, aber mit keinen Wirklichkeiten in einer nothwendigen Verbindung. Da man aber dem Zeugnisse der Sinne trauen, und für unleugbar annehmen kann, daß dieser oder jener Grundbegriff einen wirklich vorhandenen Gegenstand habe, so müssen auch die Folgen nothwendig vorhanden sein, die aus diesem Grundbegriffe gezogen worden sind. Denn widersprechende Begriffe haben keinen wirklich vorhandenen Gegenstand. Ich betrachte z. B. eine vorhandene Figur, und bemerke, daß ich jede ihrer Seiten aus einem Augpunkte betrachten kann, aus welchem sie ganz zu verschwinden, oder einem bloßen Punkte ähnlich zu sein scheinet; hieraus schließe ich, es sei eine geradlinigte Figur, und also kommen dieser vorhandenen Figur nothwendig alle die Eigenschaften zu, die von dem Begriffe einer geradlinigten Figur unzertrennlich sind. Ich zähle ihre Seiten, und werde gewahr, daß ihrer drei sind, daher ist diese Figur ein Dreieck, und ich kann von derselben Alles aussagen, was mit dem Begriffe eines Dreiecks verknüpfet ist. Ich komme zu den Winkeln, und bemerke, daß einer derselben seinem angrenzenden Winkel gleich sei u. s. w. In allen diesen Fällen wird, vermöge der noth-

wendigen Verknüpfung der Begriffe, aus Wirklichkeiten auf Wirklichkeiten, aus einem vorhandenen Subjecte auf die Wirklichkeit der von ihm unzertrennlichen Prädicate geschlossen. Daß aber ein solches Subject vorhanden sei, davon haben wir keine andere Gewißheit, als das Zeugniß der Sinne.

Durch diese Betrachtung entgehet der Mathematik gleichwol nichts von ihrer Evidenz. Es wäre höchst ungereimt, von ihrer Lehrart zu verlangen, daß sie durch die Zergliederung eines bloß möglichen Begriffs das Dasein einer Quantität beweisen sollte, indem keine Quantität schlechterdings nothwendig sein kann; ein jedes Ding aber, dessen Dasein aus einer bloßen Möglichkeit geschlossen werden kann, ist nothwendig vorhanden. Ueberhaupt hat nur die Metaphysik allein, aber auch diese nur ein einziges Beispiel aufzuweisen, da von einer bloßen Möglichkeit auf eine Wirklichkeit geschlossen werden kann. In jeder andern Wissenschaft aber, und also auch in der Mathematik, läßt sich schlechterdings kein Vorhandensein anders beweisen, als durch die Sinne.

Wie aber? setzt man dadurch nicht wenigstens die praktische Mathematik den Angriffen der Zweifler und Idealisten aus, die den Sinnen nicht trauen, und Alles, was wir vermittelst derselben wahrnehmen, für bloße Erscheinungen halten? — Keinesweges! Sie mögen dieses thun, so müssen sie doch gestehen, daß es in der allgemeinen Verblendung beständige und auch veränderliche Erscheinungen gebe; ferner, daß gewisse beständige Erscheinungen allezeit mit einander verknüpft sind, dergestalt, daß man niemals eine derselben wahrnehmen kann, ohne versichert zu sein, daß man aus dem gehörigen Gesichtspunkte auch die andere mit ihr verknüpfte Erscheinung wahrnehmen müsse. Wenn mir eine Figur alle beständigen Erscheinungen eines Dreiecks darbietet, und einer von ihren Winkeln hat die beständige Erscheinung eines rechten Winkels, so bin ich überzeugt, daß mir die beiden übrigen Winkel zusammen gleichfalls einem rechten Winkel zu gleichen beständig scheinen müssen. Um die wahre Existenz der Dinge bekümmert sich der Mathematiker niemals. Er beweiset entweder den Zusammenhang der Ideen, oder den Zusammenhang der Erscheinungen. Uebrigens mag der Metaphysiker ausmachen, ob diese Erscheinungen einen äußern wirklichen Gegenstand haben oder nicht. Dem Mathematiker kann es gleich viel gelten; seine Lehre kann durch die Entscheidung dieser unwichtigen Subtilität weder gewinnen noch verlieren.

Ich habe hier von beständigen und veränderlichen Erscheinungen geredet. Man erlaube mir eine kleine Ausschweifung, um diese Begriffe in ein helleres Licht zu setzen. Sie werden in der Folge dieser Abhandlung von keinem geringen Nutzen sein.

So oft wir einen Gegenstand anders wahrnehmen, als er wirklich ist, so sagen wir, es scheine uns nur so, und nennen unsere Vorstellung eine Erscheinung (Phaenomenon, apparentia). Ich betrachte z. B. einen Cirkel von der Seite, und sehe ihn für eine Ellipse an; ein Würfel zeigt sich mir in der Ferne wie eine Kugel; eine Pyramide wie ein Kegel; die Sonne erscheinet wie eine Fläche, der Mond wie ein feuriger Körper; ich lasse alle Farben des Regenbogens auf einem Orte so schnell auf einander folgen, daß ich sie nicht unterscheiden kann, und erkenne nichts als die Vermischung derselben, oder die weiße Farbe; ich lasse zwei, drei oder mehrere derselben so schnell auf einander folgen, und werde eine zusammengesetzte Farbe gewahr, die mit den einfachen, aus welchen sie bestehet, nichts gemein zu haben scheinet; den Gelbsüchtigen scheinen alle Gegenstände gelb, und gewissen Kranken schmeckt Alles bitter. Alle diese Vorstellungen werden Phänomena oder Erscheinungen genannt, denn man nimmt sie anders wahr, als sie äußerlich wirklich vorhanden sind. Die Zweifler sagen: Vielleicht sind alle unsere sinnlichen Begriffe nur solche Erscheinungen, ein solcher Sinnenbetrug; denn wir können ja nicht versichert sein, daß diese Gegenstände außer uns so beschaffen sind, wie wir sie vermittelst der Sinne wahrnehmen? Ich habe gesagt, die Mathematiker können dieses vielleicht gelten lassen, ohne von der Gewißheit ihrer Wissenschaft das Mindeste zu vergeben, und ich will es beweisen. Ich glaube, es werde kein Vernünftiger in Abrede sein, daß es wenigstens zwei verschiedene Arten von Erscheinungen gebe, nämlich beständige und unbeständige. Jene haben ihren Grund in der innern Beschaffenheit der menschlichen Sinne überhaupt, diese aber in gewissen äußern Zufälligkeiten. In den vorhin angeführten Beispielen liegt der Grund der Erscheinung nicht in der innern wesentlichen Beschaffenheit unserer Sinne, sondern in dem unrechten Standorte, aus welchem wir die Gegenstände betrachten, in der Schnelligkeit, mit welcher die Gegenstände abwechseln, oder in der verderbten Beschaffenheit der Gliedmaßen und der Säfte. Dieses sind bloße Zufälligkeiten, und also können die Erscheinungen, die sie verursachen, zufällige oder

unbeständige Erscheinungen genennet werden. Wenn aber, wie die Zweifler befürchten, alle qualitates sensibiles ohne Unterschied ein Sinnenbetrug sein sollten, so müßte der Grund davon in den innern Bestimmungen der menschlichen Sinne anzutreffen sein. Wir müßten uns nämlich die sinnlichen Dinge deswegen so und nicht anders vorstellen, weil unsere Sinne so und nicht anders beschaffen sind. Die Wirkungen des Sinnenbetrugs verdienen also beständige Erscheinungen genannt zu werden. Nun können die Mathematiker beweisen, daß diese beständigen Erscheinungen in einer nothwendigen Verknüpfung mit einander stehen, dergestalt, daß ich aus einer derselben auf die Anwesenheit der andern schließen kann. Wenn ich die beständige Erscheinung von einem Dreiecke vor mir habe, so kann ich auf die beständige Erscheinung aller Eigenschaften eines Dreiecks unbezweifelt schließen. Daher bleibt auch in dem System eines Zweiflers, oder eines Idealisten, nicht nur die reine theoretische, sondern auch die praktische und angewandte Mathematik in ihrem Werthe, und behält ihre unleugbare Gewißheit.

Zweiter Abschnitt.

Von der Evidenz in den Anfangsgründen der Metaphysik.

Die Mathematik ist eine Wissenschaft der Größen (quantitatum), und die Weltweisheit überhaupt eine Wissenschaft der Beschaffenheiten (qualitatum) der Dinge. Will man nicht eingestehen, daß die Weltweisheit Das leiste, was von einer Wissenschaft gefordert wird, so setze man, die Weltweisheit ist eine auf Vernunft gegründete Erkenntniß der Beschaffenheiten. Ich werde in der Folge beweisen, daß diese auf Vernunft gegründete Erkenntniß eine Wissenschaft genennet zu werden verdiene. Allhier betrachte ich nur zuerst den charakteristischen Unterschied zwischen der Mathematik und Weltweisheit, der mit Mehrerem in Licht gesetzet zu werden verdienet.

Unsere Seele erkennet an jedem Dinge verschiedene Merkmale und Unterscheidungszeichen, deren Inbegriff das Ding von allen Seiten völlig bestimmt, und eine vollständige und ausführliche Erkenntniß desselben enthält. Daß zu diesem Inbegriffe der Unterscheidungszeichen sowol innere als äußere Merkmale gehören, ist bekannt; allein ich rede hier nur von den innern. Diese können auf zweierlei Weise betrachtet werden; entweder in so weit sie schlechterdings diesem Dinge zukommen, oder jenem nicht zukommen, und in dieser Betrachtung nennet man sie Qualitäten oder man erwägt, ob sie einem Dinge mehr oder weniger zukommen, und nennet sie Quantitäten. In dieser Erklärung ist Alles deutlich, nur die Worte mehr und weniger

bedürfen noch einiger Erläuterung. Dieses sind Schranken der Qualitäten, wodurch sie von andern ihrer Art unterschieden werden. So kann ich z. B. Bewegung von Bewegung durch Geschwindigkeit und Maße unterscheiden, daher machen diese die Quantität der Bewegung aus. Aehnliche Figuren werden durch die Größe unterschieden, Licht von Licht durch Stärke und Lebhaftigkeit, und die Neigungen und Leidenschaften der Seele werden von andern ihrer Art durch den Grad der Heftigkeit erkannt und unterschieden. Alle diese Unterscheidungszeichen geben zu erkennen, ob die Qualität der Sache mehr oder weniger zukomme, und werden Quantitäten genennet. Man begreift hieraus, daß die Quantität, oder das Mehr und Weniger, zwar der Sache innerlich zukomme, aber nicht ohne Vergleichung mit einem andern Dinge begriffen werden könne; angesehen ich niemals das Wieviel erkennen kann, ohne den Gegenstand desselben entweder wie einen Theil mit seinem Ganzen, oder wie ein Ganzes mit seinem Theile verglichen und gegen einander gehalten zu haben. Ob aber ein Unterscheidungszeichen schlechterdings einem Dinge zukomme, oder nicht zukomme, dazu gehöret weder Vergleichung noch Gegeneinanderhaltung, denn an der Sache selbst läßt sich dieses wahrnehmen und begreifen. So kann ich z. B. die Ausdehnung, das Berühren und Zusammenhängen, Wirken und Leiden, das Vermögen zu erkennen, zu begehren und zu verabscheuen, die Zufälligkeit, Nothwendigkeit, Möglichkeit u. s. w. entweder schlechterdings betrachten, in so weit sie einem Dinge zukommen, oder nicht zukommen, oder ich erwäge dieselben, in so weit sie diesem mehr, und jenem weniger zukommen. Ich sage entweder, der Körper hat eine Ausdehnung, der Punkt keine, oder ich vergleiche Körper mit Körper, und erwäge, wessen Ausdehnung größer oder kleiner sei. Thue ich Jenes, so betrachte ich die Ausdehnung als Beschaffenheit; Dieses, als Größe, und mit den übrigen Merkmalen hat es dieselbe Bewandniß.

Man hat hierbei Folgendes nicht aus der Acht zu lassen. Wenn wir im gemeinen Leben sowol als in der Schule Qualitäten von Quantitäten unterscheiden, so geschiehet dieses bloß in unsern Gedanken, vermittelst der Absonderung; in der Sache selbst aber kann keine zufällige Beschaffenheit ohne Größe, und eben so wenig eine Größe ohne Beschaffenheit wirklich vorhanden sein. Dieses fließt aus der vorigen Betrachtung ganz natürlich. Ein jedes Merkmal, dessen Wieviel oder Quantität ich erwäge,

ist an und für sich selbst eine Qualität; denn so wie es einem Dinge mehr oder weniger zukömmt, und in dieser Betrachtung eine Quantität zu nennen ist: eben also kann es einem Dinge entweder zukommen, oder nicht zukommen, in welcher Betrachtungsart es eine Beschaffenheit des Dinges ausmacht. So kann die Ausdehnung oder die Vielheit nicht nur größer oder kleiner sein (und in dieser Betrachtung als stetige und unstetige Größe angesehen werden), sondern auch überhaupt dem Körper und der Zahl zukommen, einem einzigen einfachen Wesen aber nicht zukommen, und folglich machen sie zugleich Beschaffenheiten der Dinge aus. Gleichergestalt haben die Figuren, oder die Schranken der Ausdehnung nicht nur ihre Größen, sondern auch ihre Beschaffenheiten; welche zur deutlichen Erkenntniß der Quantitäten unentbehrlich sind, wie aus den Anfangsgründen der Geometrie erhellet. Es ist also einmal erwiesen, daß keine Quantität ohne Qualität vorhanden sein könne.

Es gibt aber auch keine zufällige oder endliche Beschaffenheit ohne Größe. Denn eine endliche Beschaffenheit hat Schranken, und zwar, wie leicht zu erweisen ist, Schranken, die anders sein können, als sie wirklich sind. Sie können also der Beschaffenheit bald nähere, bald weitere Grenzen setzen, das heißt in der Sprache der Logik: sie können von der Realität der Beschaffenheit mehr oder weniger aufheben, wodurch die Quantität oder der Grad der Beschaffenheit bestimmt wird. Daher hat eine jede endliche Qualität auch ihre Quantität.

Man erkennet durch diese Betrachtung die genaue Verwandtschaft und wechselsweise Verbindung der Weltweisheit und Mathematik. Denn da jene eine Wissenschaft der Qualitäten, diese aber der Quantitäten ist, so ist es eine Unmöglichkeit, in einer von diesen Wissenschaften ein Fremdling zu sein, und in der andern ausführliche Begriffe zu haben, indem die Qualitäten und Quantitäten unzertrennlich verknüpft sind. Jedoch ist dieses vornehmlich von der Mathematik der unausgedehnten Größe zu verstehen, die ohne tiefe Einsichten in die Beschaffenheiten der Dinge nicht erfunden werden kann, und wiederum ihres Orts, wenn sie einst ans Licht kommen wird, die philosophische Erkenntniß unendlich befördern und erweitern muß. Die gemeine Mathematik hingegen hat es bloß mit der Ausdehnung und Vielheit zu thun, und die Begriffe von diesen beiden Quantitäten lassen sich, in so weit sie zu der Ausmessung der Qualitäten etwas beitragen,

ohne sonderliche Schwierigkeit aus einander setzen, also daß der Fortgang der Weltweisheit mit dem Fortgange der gemeinen Mathematik in keiner so unmittelbaren Verbindung stehet, daß sie sich gegenseitige Vortheile und Beförderungen zu versprechen hätten. Es verstehet sich, daß man deswegen den zufälligen Einfluß nicht leugnet, der der Mathematik in dem Fortgang der Weltweisheit nicht abgesprochen werden kann, indem sie den Verstand aufheitert und durch anhaltende Uebung gewöhnet, die zusammengesetzten Begriffe nach gewissen Regeln zu zergliedern.

So wie es eine reine theoretische Mathematik gibt, die keinen Erfahrungssatz, kein wirkliches Dasein zum Grunde legt, und bloß zeigt, wie die Begriffe von der Quantität zusammenhängen; eben also gibt es einen Theil der Weltweisheit, der, alle Wirklichkeit beiseite gesetzt, bloß unsere Begriffe von den Qualitäten der Dinge entwickelt, und ihren innern Zusammenhang einsehen lehret. Alle unsere Begriffe sind wie die Samenkörner der Gewächse, die, so schlecht sie aussehen, dennoch voller innern Tugend sind, und Wälder von Schönheit in ihrem Schooße verbergen. Wenn wir einen Begriff unfruchtbar nennen, so ist dieses nur vergleichungsweise zu verstehen, angesehen ein jeder Begriff an und für sich selbst mit unendlichen Wahrheiten in Verbindung stehet, und durch die Zergliederung in andere Begriffe und Wahrheiten aufgelöset werden kann. Wer wollte es also leugnen, daß die Begriffe von den Qualitäten der Dinge unter einander und mit andern Erkenntnissen verknüpft sein, und daß diese aus jenen durch unleugbare Folgerungen entwickelt und hergeleitet werden können? Wer wird z. B. in Abrede sein, daß folgende beiden Sätze so gewiß, als je ein Satz in der Geometrie, demonstriret werden können, nämlich daß der nothwendigen Substanz die Gerechtigkeit im höchsten Grade, einer zufälligen aber nur in einem eingeschränkten Grade zukomme? Denn da die Gerechtigkeit eine weise Gütigkeit ist, so muß sie dem allerweisesten und dem allergütigsten Wesen im höchsten Grade zukommen. Nun besitzt das nothwendige Wesen diese Eigenschaften u. s. w. Der Obersatz ist eine unmittelbare Folge aus der Definition der Gerechtigkeit; der Untersatz hingegen folget aus der Notion eines nothwendigen Wesens. Auf die nämliche Weise wird erwiesen, daß keiner zufälligen Substanz die Gerechtigkeit im höchsten Grade zukommen könne, und eben also lassen sich noch eine unendliche Menge von Wahrheiten so unleugbar

darthun, als die Anfangsgründe der Geometrie, maßen die Begriffe der Qualitäten eben so wol aufgelöset und entwickelt werden können, als die Begriffe der Quantität. Es gibt also einen reinen speculativen Theil der Weltweisheit, in welchem, wie oben von der reinen Mathematik ist dargethan worden, einzig und allein auf die Verbindung der Begriffe und ihren Zusammenhang gesehen wird, und in diesem herrscht dieselbe Gewißheit, als in der Geometrie.

Aber so faßlich können die Grundsätze dieser Wissenschaft nicht vorgetragen werden. Die Ursache hiervon ist nicht, wie man insgemein zu glauben pflegt, weil man in der Geometrie der Einbildungskraft durch die Vorbildung der Figuren zu Hülfe kömmt, denn diese würde in Ansehung der Arithmetik wegfallen; sondern es sind ihrer verschiedene, zu deren Anzeigung ich mir durch obige Betrachtungen den Weg gebahnet habe. Denn erstlich fehlet der Weltweisheit bis jetzt noch das Hülfsmittel der wesentlichen Zeichen. Alles ist in der Sprache der Weltweisen noch willkürlich. Die Worte und ihre Verbindung führen nichts bei sich, was mit der Natur und Verbindung der Gedanken wesentlich übereinkäme. Daher häufen sich die Erklärungen bis ins Unendliche, und eine demonstrative ausgeführte Weltweisheit erlangt, dem ersten Anblicke nach, das Ansehen eines eiteln Wörterkrams. Denn da die Seele in der Bezeichnung nichts findet, wodurch sie, ohne willkürliche Association der Begriffe auf die Natur der bezeichneten Sache geführet würde, und daher ihre Aufmerksamkeit ohne Unterlaß auf die einmal festgesetzte willkürliche Verbindung der Zeichen mit dem Bezeichneten heften muß: so kann die geringste Achtlosigkeit ihr die Sache aus den Gedanken bringen, und bloß die leeren Zeichen zurücklassen, in welchem Falle denn freilich der bündigste Weltweise bloß mit Worten zu spielen scheinen muß. In der Mathematik aber findet dieser Argwohn nicht statt, denn die wesentlichen Zeichen führen uns ohne sonderliche Anstrengung, so oft wir wollen, auf die dadurch bezeichneten Sachen zurück, und ihre Ordnung und Verbindung kömmt mit der Ordnung und Verbindung der Gedanken überein.

Erwägen wir ferner die Natur der Qualitäten, so zeigen sich noch größere Schwierigkeiten. Diese innere Merkmale der Dinge sind so genau mit einander verbunden, daß man keine derselben, ohne hinlängliche Einsicht in die übrigen deutlich er-

klären kann. Wer in der Weltweisheit gänzlich ein Fremdling ist, der kann die allererste Erklärung nicht deutlich begreifen; denn wenn ich ihm etwa ein innerliches Merkmal A deutlich machen will, und er hat seine Begriffe von den übrigen Merkmalen B, C u. s. w., die mit diesem A in Verbindung stehen, nicht aufgeklärt, so wird allezeit noch einige Dunkelheit in seiner Seele zurückbleiben. Hieraus begreift man die Nothwendigkeit, in der Weltweisheit bei jedem Fortschritte, den man thut, immer zu den Anfangsgründen zurück zu kehren. Man thut diese Rückreise niemals ohne großen Nutzen, denn die philosophischen Begriffe werfen sich wechselsweise Strahlen der Deutlichkeit zu, die man verfolgen muß. Daher kömmt es auch, daß die Weltweisen selbst, je weiter sie kommen, je mehr sie an den ersten Grunderklärungen zu verbessern finden, und daher sich immer einander widerlegen, wenigstens sich einander zu widerlegen scheinen. Denn öfters war es bei dem ersten Weltweisen nur eine Unvorsichtigkeit im Ausdrucke, die sein Nachfolger durch das unaufhörliche Wiederkäuen der ersten Begriffe endlich hat wahrnehmen müssen. Saget einem Anfänger z. B., die Gerechtigkeit sei eine weislich verwaltete Gütigkeit; so wird er weder diese Erklärung begreifen, noch die Nothwendigkeit einsehen, warum sie so weit hergeholt werden muß. Er wird also anfangs mit der seichten Erklärung zufrieden sein: die Gerechtigkeit sei ein beständiger Wille, einem Jeden das Seinige zukommen zu lassen. Wenn er einige Schritte weiter gethan hat, so merkt er, daß durch die Worte, das Seinige, nicht das Eigenthum verstanden werden kann, sondern überhaupt, wozu Jemand ein Recht hat; er setzt also: die Gerechtigkeit sei ein beständiger Wille, einem Jeden sein Recht zukommen zu lassen. Allein, noch siehet er nicht, auf welche Seelenfähigkeiten sich diese Tugend gründe. Er fähret also fort: ein Recht ist eine Befugniß, oder sittliches Vermögen, sich gewisser Dinge als Mittel zu seiner Glückseligkeit zu bedienen. Wer also die Gerechtigkeit ausübt, der läßt einen Jeden sich der erlaubten Mittel zu seiner Glückseligkeit bedienen. Er will also, daß Andere neben ihm glückselig sein sollen, aber nur durch erlaubte Mittel, und in gehörigem Verhältnisse, damit die Endabsicht, diese Vollkommenheit des Ganzen, erhalten werde. Wer Andere neben sich gern glückselig siehet, der ist gütig; wer durch die besten Mittel den besten Endzweck zu erhalten sucht, der ist weise. Nunmehr haben sich die Begriffe aufgeheitert, und man

siehet gar deutlich, daß die Gerechtigkeit in ihre Elemente aufgelöset, nichts anders sei, als eine mit Weisheit eingerichtete Gütigkeit. Hieraus aber folget auch, daß die Gerechtigkeit eine Realität sei, und dem allerhöchsten Wesen in dem allerhöchsten Grade zukommen müsse, welches sich aus der vorigen Erklärung nicht beweisen ließ. Aber was für eine Menge von Erklärungen und willkürlichen Verbindungen der Worte mit den Begriffen gehören noch zu diesem Schlusse? Was für eine Arbeit, wenn alle diese Begriffe der Seele beständig gegenwärtig bleiben und sich niemals in dem Schatten der Worte verlieren sollen? Zu diesen Beweisen gehören die Erklärungen von Weisheit, Gütigkeit, Realität, höchstem Grade und höchstem Wesen; zur Erklärung der Weisheit gehören ferner die Begriffe von Vollkommenheit, Mittel und Endzweck; zur Gütigkeit gehören die Begriffe von Glückseligkeit und von dem Begehrungsvermögen, ferner zur Realität — — Doch wozu nützt es, diese Zergliederung weiter fortzusetzen? Genug, daß man siehet, wie sehr die Qualitäten der Dinge in einander verwebt sind; was für eine Menge von Erklärungen zu dem leichtesten philosophischen Schlusse erfordert werden, und wie oft man diese Erklärungen umsetzen muß, wenn sie mit Nutzen angewandt werden sollen.

Und wenn der Weltweise alle diese Schwierigkeiten überstanden, so hat er gleichwohl nichts, als gewisse Verwandtschaften der Begriffe entdeckt. Sodann aber muß der wichtige Schritt ins Reich der Wirklichkeiten geschehen. Er muß zeigen, daß der Gegenstand seiner Grundbegriffe, aus welchen er seine Wahrheiten gefolgert hat, wirklich anzutreffen sei, damit er aus denselben auf das wirkliche Dasein der Folgen schließen könne. Der Mathematiker, haben wir gesehen, kann diesen Schritt gar leicht thun. Er legt das Zeugniß der Sinne zum Grunde seines praktischen Lehrgebäudes und bekümmert sich nicht darum, ob die Sinne Wahrheiten oder bloße Erscheinungen aussagen. In beiden Fällen hat er seinen Endzweck erreicht. Dem Weltweisen aber liegt ob, das Zeugniß der innern und äußerlichen Sinne selbst vor seinen Richterstuhl zu fordern, und das Wahre von dem Falschen, das Gewisse von dem Ungewissen zu unterscheiden; und wenn er auf das Zeugniß irgend eines Sinnes bauen will, so muß er vorher dessen Untrüglichkeit außer Zweifel setzen. Gesetzt, er habe erwiesen, daß die Materie nicht denken könne, nämlich er habe dargethan, daß unser Begriff vom Denken dem Begriffe von der

Materie schnurstracks widerspreche. Will er nun hieraus den Schluß ziehen, daß in uns ein einfaches Wesen wohne, das von unserm Leibe unterschieden ist und denkt, so muß er zeigen, daß unserm sichtbaren Körper der Begriff zukomme, den er von der Materie vorausgesetzt, und daß in uns etwas vorhanden sei, dem der Begriff des Denkens in dem Verstande zukomme, in welchem er es genommen. Wenn er unumstößlich gezeiget, daß ein nothwendiges Wesen nicht vorhanden sein könne, ohne der Schöpfer und Erhalter aller Dinge außer ihm zu sein, so liegt ihm noch ob zu beweisen, daß ein solches nothwendiges Wesen vorhanden sei. Kurz, es ist dem Weltweisen nicht genug, wenn er, wie der Mathematiker, die nothwendige Verbindung zwischen einem Subjecte und seinem Prädicate gezeiget; er muß noch überdem entweder das Dasein des Subjects oder das Nichtsein des Prädicats außer Zweifel setzen, damit er in dem ersten Falle auf das Dasein des Prädicats, in dem andern auf das Nichtsein des Subjects schließen könne; denn für die bloße Möglichkeit wissen wir dem Weltweisen keinen Dank, wenn er sie nicht wirklich zu machen weiß. Es wird also von dem Weltweisen weit mehr gefordert, als von dem Mathematiker. Dieser beweiset bloß die Möglichkeit einer Figur und aus dieser Möglichkeit entwickelt er die Eigenschaften und Zufälligkeiten der Figur; der Weltweise hingegen soll das wirkliche Dasein der Subjecte darthun, um auf die Folgen schließen zu können. Daß dadurch die Ueberzeugung schwerer gemacht und also die Evidenz verringert werde, ist leicht zu begreifen, indem nichts dem Verstande schwerer ankommen kann, als der Uebergang von den Begriffen zu den Wirklichkeiten.

Man hat in der Weltweisheit zwei verschiedene Wege, auf welchen zu den Wirklichkeiten zu gelangen ist. Nach einem derselben legt man zwar, wie in der praktischen Mathematik, einen Erfahrungsgrundsatz zum Grunde, aber einen solchen, wovon wir gewiß sind, daß er keine bloße Erscheinung sei, ich meine die innerliche Ueberzeugung: Ich denke, worein, wie wir in der Folge sehen werden, kein Zweifel zu setzen ist, und woraus sich mit Gewißheit schließen läßt: Also bin ich. Auf diesem Grundsatz muß sich das ganze philosophische Lehrgebäude aufführen lassen, ohne sich irgend auf ein anderes Zeugniß der äußern Sinne zu stützen. Denn was die Sinne von den äußern Dingen wahrnehmen, ist verdächtig; nur diese einzige innerliche Empfindung: Ich denke, hat das Vorrecht, daß man mit völliger Gewißheit

von ihr sagen kann, sie sei keine bloße Erscheinung, sondern eine wahre Realität, wie ich solches in der Folge zeigen werde.

Der zweite Weg ist außerordentlich und ohne Exempel. Man gehet mit sichern Schritten aus dem Gebiete der Möglichkeit geraden Weges in das Reich der Wirklichkeit, und zwar der allerhöchsten und vollkommensten Wirklichkeit, die sich gedenken läßt. So wie in der Geometrie diese beiden Sätze, z. B. ein gleichseitiger Triangel hat gleich große Seiten, ein gleichseitiger Triangel hat gleich große Winkel, unzertrennlich verknüpft sind, eben so fest und unauflöslich sind folgende Sätze mit einander verbunden: Das nothwendige Wesen ist möglich; das nothwendige Wesen ist wirklich. Wenn ich also erweisen kann, daß das nothwendige Wesen möglich ist, so habe ich auch seine Wirklichkeit dargethan, und es ist bekannt, daß jenes sich beweisen läßt. Diese beiden Uebergänge von dem Möglichen auf das Wirkliche haben wir dem Descartes zu verdanken. Vor seiner Zeit war man gewohnt, auch in der Weltweisheit Erfahrungssätze zum Grunde zu legen, wodurch man den Sceptikern Blöße gab. In der That war der Dogmatiker sogleich aufs Haupt geschlagen, sobald ihm der Sceptiker das Zeugniß der Sinne in Zweifel zog, und dadurch sein noch so bündiges System in das Land der Chimären verschickte. Was das Seltsamste war, so wollte man damals in der Naturlehre a priori und in der Weltweisheit a posteriori schließen. Baco zeigte, daß das Zeugniß der Sinne in der Naturlehre, und des Verstandes in der Weltweisheit das gültigste sei, und Cartesius wagte es, sein Lehrgebäude von Gott auf dem Grunde der Zweifler selbst zu bauen. Man begreift aber gar leicht, daß alle diese Beweisarten ihre Schwierigkeiten haben, und unmöglich so einleuchtend vorgetragen werden können, als zu wünschen wäre. Dieses sind also meines Erachtens die Ursachen, welche die philosophische Ueberzeugung so schwer machen, und der Evidenz im Wege stehen. Doch sind dieses nur die Schwierigkeiten, die in der Sache selbst liegen; es gibt aber in Absicht auf das Subject, oder den von philosophischen Wahrheiten zu überzeugenden Menschen, einige wichtige Schwierigkeiten, die nicht zu übergehen sind.

Die Mathematik findet allezeit unparteiliche Gemüther, die den Ausgang einer Untersuchung mit der äußersten Gelassenheit abwarten. Sie verlieren und gewinnen nichts dabei, die Tangente eines Cirkels mag mit dem Durchmesser einen rechten oder

einen andern Winkel machen; ihre ganze Lebensart kann die vorige bleiben, wenn sich auch alle Cirkelflächen verhalten, wie die Quadrate ihrer Durchmesser; daher interessiren sie sich bloß für die Wahrheit, und die Mathematik hat keinen andern Feind als die Unwissenheit zu besiegen. Hingegen hat die Weltweisheit auch mit Vorurtheilen zu kämpfen. Die Lehren derselben haben einen so unmittelbaren Einfluß in unsere Lebensart, Glückseligkeit und Meinungen, daß ein Jeder zum voraus Partei ergreift, und sich aus vorgefaßten Meinungen ein eigenes System bauet, das sich mit seinen Schwachheiten sehr gut verträgt. An diese Vorurtheile gewöhnet sich endlich das menschliche Gemüth so lange, bis sie einen Theil seiner Glückseligkeit ausmachen. Hernach komme die Weltweisheit, und vertreibe den Wahn aus dieser mächtigen Schanze. Sie findet nicht nur unwissende, sondern wider sich eingenommene Zuhörer, die nicht überzeuget sein wollen. Ihre Beweisgründe mögen noch so überzeugend, so einleuchtend sein, die Zauberei hat keine Gewalt, wenn sich die Gemüther nicht dazu anschicken wollen, und sich vielmehr durch alle mögliche Gegenmittel dawider verwahren. Das thut zur Sache wenig, wenn man öfters einen flüchtigen Willen hat, der Wahrheit G.hör zu geben; es gehöret hartnäckige Geduld, Ergebung und Selbstverleugnung dazu, alle seine Vorurtheile und Lieblingsgedanken durch das Feuer dieser Gottheit zu führen, und mit trocknen männlichen Augen abzuwarten, ob sie in Rauch aufgehen, oder in verklärter Schönheit wieder hervorkommen werden. Der größte Theil der Menschen gehet mit Wahn und Aberglauben zu Schiffe, des festen Vorsatzes mit ihnen die Fahrt dieses Lebens zu beschließen. Man bewilliget der Stimme der Vernunft niemals ein Gehör, ohne sich von seinen Vorurtheilen, wie Ulysses von den Reisegefährten, anbinden zu lassen, und ihnen zum voraus den Befehl zu geben: je beweglicher ich um meine Loslassung bitten werde, desto fester ziehet die Stricke zusammen, bis wir die Syrene aus den Augen werden verloren haben.

Da ein Jeder in philosophischen Sachen Partei ergreift, so glaubt auch ein Jeder das Recht zu haben, zu meistern und Urtheile zu fällen. Wer ist der Unwissende, der sich in philosophischen Angelegenheiten nicht für einen befugten Richter hält, und sein richterliches Ansehen durch Machtsprüche zu unterstützen weiß? Die Hauptbegriffe, die in der Weltweisheit vorkommen, sind einem Jeden im gemeinen Leben so oft vor Ohren gegangen, daß

er mit ihnen vertraut genug zu sein glaubt. In der Mathematik hält jeder Unwissende sein Urtheil zurück, und erwartet den Ausspruch der Kenner. Ja was sage ich in der Mathematik? In jeder gemeinen Kunst, in jedem Handwerke wagt außer den Kunstverwandten Niemand, ein Werk zu meistern, und den Erfahrnen zu widersprechen. Aber in der Weltweisheit, in der Sittenlehre, in der Politik ist jedes Menschen Gesicht dreist genug, das Richteramt zu übernehmen. Jeder Thor mustert Systeme, beurtheilt sittliche Handlungen und tadelt Regierungsformen. Was für eine Verwirrung muß aus dieser allgemeinen Anarchie entspringen.

Indessen ist es nicht zu leugnen, daß dieser Anarchie nicht gesteuert werden könne, ohne von der andern Seite den Despotismus mit allen seinen gefährlichen Folgen einbrechen zu sehen. In jeder Republik ist der Geist des Widerspruchs nicht nur eine nothwendige Folge, sondern öfters auch eine heilsame Stütze der Freiheit und des allgemeinen Wohlstandes. Nicht jeder Republikaner hat die Fähigkeit das Ruder zu führen, oder dem Steuermann zu rathen; aber die Freiheit will, daß Jedermann seine Meinung sage, so ungereimt sie auch sei, damit sich Niemand einkommen lasse, seinen Eigenwillen für weisen Rathschluß auszugeben, und seinen Mitbürgern aufzudringen. Dieselbe Beschaffenheit hat es mit der philosophischen Freiheit. Da nicht Jeder die Fähigkeit hat, die Lehrsätze der Weltweisen zu prüfen, so ist es besser, daß er seinen geringen Einsichten gemäß urtheile, als daß er einen philosophischen Papst erkenne, und blindlings nachgehe, wohin ihn jener führen will. Wer sich über diese Freiheit beklagt, der hegt despotische Absichten, und ist ein gefährlicher Bürger in der Republik der Weltweisheit. Man kann aber dennoch daraus abnehmen, was für Hindernisse der philosophischen Evidenz im Wege stehen, und woher es komme, daß die Gewißheit, die in den Anfangsgründen der Weltweisheit herrschet, noch keine allgemeine Ueberzeugung nach sich gezogen hat.

Dritter Abschnitt.

Von der Evidenz in den Anfangsgründen der natürlichen Gottesgelahrtheit.

Da ich hier die Absicht nicht habe, die Atheisten von dem Ungrunde ihrer Meinung zu überzeugen, sondern vor einer Gesellschaft von wahren Weltweisen die Gewißheit zu schätzen, mit welcher wir das Dasein Gottes und seine Eigenschaften aus der Vernunft erkennen, so kann ich mit gutem Grunde alle Beweisarten, die wir in dieser Wissenschaft haben, als bekannt voraussetzen, und mich begnügen, allgemeine Betrachtungen über dieselben anzustellen. Man hat im Vorhergehenden gesehen, daß alle unsere Begriffe unendlich fruchtbar sind, indem jeder eine Menge von Folgerungen enthält, die vermittelst unleugbarer Grundsätze davon abgeleitet und entwickelt werden können. Die Begriffe von Gott und seinen Eigenschaften sind noch von einer wunderbarern Kraft. Sie sind so inniglich mit einander verknüpft, daß man nur eine einzige Eigenschaft Gottes vorauszusetzen hat, um Alles, was wir von dem Allerhöchsten zu erkennen im Stande sind, davon herzuleiten. Eine einzige Kette von Schlüssen verbindet alle Vollkommenheiten dieses urbaren Wesens; seine Selbständigkeit, Unendlichkeit, Unermeßlichkeit, sein vollkommenster Wille, grenzenloser Verstand und uneingeschränkte Macht, seine Weisheit, Vorsehung, Gerechtigkeit, Heiligkeit u. s. w. sind dergestalt wechselsweise in einander gegründet, daß jede von diesen Eigenschaften ohne alle übrigen einen Widerspruch enthalten würde. Es kann sein, daß sich aus gewissen Eigenschaften Gottes das Uebrige, was

wir von ihm erkennen, leichter und faßlicher herleiten läßt, und da diese Faßlichkeit von den Einsichten abhängt, die bei dem zu überzeugenden Menschen vorausgesetzt werden, so gibt es auch verschiedene Methoden, diese Wahrheiten zu demonstriren, die auf verschiedene Gemüther verschiedene Wirkungen thun. In der Sache selbst aber ist hier kein Unterschied, und man mag voraussetzen, welche Eigenschaft man will, so kann man sich von den übrigen vergewissern. Setzet z. B. diese Worterklärung zum voraus: Gott ist ein Wesen, das den vollkommensten Willen hat; der vollkommenste Wille setzet den vollkommensten Verstand zum voraus, und erfordert die vollkommenste Macht. Sie bestehet ferner in der Zuneigung zu allem möglichen Guten und Abneigung von allem möglichen Bösen, nach Maßgebung ihrer Güte oder Bosheit; hieraus folget die Gerechtigkeit, Gütigkeit und Weisheit. Da er alle diese Vollkommenheiten ohne Grenzen besitzt, so ist er unendlich und folglich einig. Da er den Grund seines Daseins in keinem endlichen Dinge haben kann, außer ihm aber kein unendliches Ding vorhanden sein kann, so hat er den Grund seines Daseins in sich selber, ist also selbständig und nothwendig. Ferner, wenn endliche Dinge vorhanden sein sollen, so müssen sie den Grund in ihm haben, denn außer ihm gibt es kein nothwendiges Wesen, das den Grund derselben enthalten könnte, und in einem zufälligen können sie nicht hinlänglich gegründet sein. Er wird ferner — Doch wozu diese umständliche Ausführung, die man in jedem Compendio antrifft? Ich begnüge mich, folgende Anmerkung zu machen.

Diese Anfangsgründe der natürlichen Gottesgelahrtheit haben alle Gewißheit, und beinahe die Evidenz der geometrischen Wahrheiten, so lange man auch hier, wie in der Geometrie, bei der Verknüpfung der Begriffe stehen bleibt, und bloß ihre gegenseitige Verwandtschaft zeigt, ohne von den Begriffen auf Wirklichkeiten zu schließen. Man siehet den Zusammenhang dieser Begriffe ein, und nimmt wahr, daß man keinen derselben ohne alle übrige denken könne, und so bald man nachher durch Offenbarung oder Vernunftschluß von der Wirklichkeit einer von diesen Eigenschaften überzeugt wird, so nehmen alle daraus hergeleiteten Wahrheiten gleichfalls in dem Gebiete der Wirklichkeit ihren Rang ein, so wie ich in der praktischen Geometrie aus der sinnlichen Empfindung eines Dreiecks auf das Dasein aller Eigenschaften schließe, die einem Dreieck zukommen.

Der Atheist, in so weit er noch von dem Dasein keiner dieser Eigenschaften überzeugt ist, verhält sich in Absicht auf die Theorie, wie ein Idealist in Absicht auf die Geometrie. Dieser leugnet das Object der Geometrie, gestehet aber dennoch die Verbindung der Begriffe ein, die in der Geometrie gezeiget wird, und die er, ohne sich zu widersprechen, nicht leugnen kann. Eben also kann Jemand die Bündigkeit dieses Systems von Gott und seinen Eigenschaften einsehen und gestehen, aber das Object derselben leugnen, so lange er nicht auch hiervon vollkommen überzeuget wird.

Bisher ging die Lehre von Gott mit den Anfangsgründen der Geometrie in gleichem Paare; hier aber ist der Punkt, wo sie von einander abgehen, und jene weit mehr leistet, als je von der Mathematik gefordert werden kann, nämlich die gründliche Ueberzeugung, daß das Object ihrer Wissenschaft wirklich vorhanden sei. Die Mathematik begnüget sich, wie wir gesehen, an dem Geständnisse der Idealisten, daß es wenigstens beständige Erscheinungen gebe, die an gewisse Regeln gebunden sind, und sie zeiget diese Regeln a priori. Der Weltweise aber muß den Grund seines Gebäudes tiefer legen, wenn es unerschüttert stehen soll, denn er muß ein wahres Vorhandensein der Dinge, nicht bloß die Verknüpfung der Begriffe beweisen, und dieses ist in der That der schwierigste Knoten, den er aufzulösen hat. Wir haben im vorigen Abschnitte von zweierlei Wegen geredet, auf welchen man in der Weltweisheit überhaupt von den Möglichkeiten zu den Wirklichkeiten übergehet, und von der natürlichen Gottesgelahrtheit gilt das nämliche. Man schließet entweder von der Möglichkeit eines nothwendigen Wesens auf dessen Wirklichkeit, oder aus dem unleugbaren Anschauungssatz: Ich denke, auf meine Wirklichkeit, und von dieser auf die Wirklichkeit eines nothwendigen Wesens, vermittelst des Satzes vom zureichenden Grunde. Die letzte Methode ist unstreitig die leichteste. Jener Schluß von der Möglichkeit auf die Wirklichkeit hat zwar hier in unserm Falle, wo von der Möglichkeit des allerhöchsten Wesens die Rede ist seine völlige Richtigkeit; da er aber der einzige in seiner Art ist, und bei keiner andern Gelegenheit statt findet, so ist er Vielen unverständlich. Jedoch vielleicht liegt die Schwierigkeit mehr in dem Vortrage, als in der Sache selbst. Ich will suchen dem Beweise eine leichtere Wendung zu geben.

Da das Dasein einer Sache überhaupt so schwer zu erklä-

ren ist, so lasset uns vom Nichtsein anfangen. Was nicht ist, muß entweder unmöglich, oder bloß möglich sein. Im erstern Falle müssen sich seine innern Bestimmungen widersprechen, das heißt: dasselbe Prädicat von demselben Vorwurfe zugleich bejahen und verneinen; im letztern aber werden sie zwar keinen Widerspruch enthalten, es wird sich aber aus denselben nicht begreifen lassen, warum das Ding vielmehr sein als nicht sein soll. Eins wird mit dem wesentlichen Theile desselben sowol bestehen können, als das andere, aus welchem Grunde das Ding möglich genennet wird. Das Dasein eines solchen Dinges gehöret nicht zu seiner innern Möglichkeit, nicht zu seinem Wesen, auch nicht zu seinen Eigenschaften, und ist daher eine bloße Zufälligkeit (modus), deren Wirklichkeit nicht anders, als aus einer andern Wirklichkeit begriffen werden kann. Denn eine Zufälligkeit ist eine Bestimmung, die aus der bloßen Möglichkeit weder folget, noch begriffen werden kann, deren Wirklichkeit sich nicht anders, als aus einer andern Wirklichkeit erklären läßt. — Ein solches Dasein ist also abhängig, nicht selbständig. Dieses bedarf keines weitern Beweises. — Nun kann dem vollkommensten Wesen ein solches Dasein nicht zukommen, denn es würde seinem Wesen widersprechen, indem ein Jeder einsiehet, daß ein unabhängiges Dasein eine größere Vollkommenheit sei, als ein abhängiges; daher der Satz: Das allervollkommenste Wesen hat ein zufälliges Dasein, einen offenbaren Widerspruch enthält. — Das allervollkommenste Wesen ist also entweder wirklich, oder enthält einen Widerspruch. Denn bloß möglich kann es nicht sein, wie vorhin erwiesen worden; daher bleibt für dasselbe nichts weiter übrig, als die Wirklichkeit, oder die Unmöglichkeit.

Soll der Begriff des allervollkommensten Wesens einen Widerspruch enthalten, so muß in den Bestimmungen, die demselben zukommen, etwas zugleich bejahet und verneinet werden. Jede Bestimmung ist entweder eine Realität oder ein Mangel. Jene bejahet, diese verneinet. Es findet also kein Widerspruch statt, außer wenn einer Sache nicht nur Realitäten, sondern auch Mängel und Einschränkungen zugeschrieben werden, und zwar in so weit ich ihr eine Realität und den ihr entgegengesetzten Mangel zuschreibe. Nun werden von dem allervollkommensten Wesen alle Realitäten bejahet, alle Mängel verneinet; daher kann in dem Begriffe desselben kein Widerspruch liegen. Wer da sagt, das allervollkommenste Wesen enthält einen Widerspruch, der wider=

spricht sich selber, indem das Subject alle Mängel verneinet, das Prädicat aber einige bejahet wissen will. Hält aber das allervollkommenste Wesen nichts Widersprechendes in seinem Begriffe, so muß es wirklich vorhanden sein, wie aus dem Vorigen erhellet.

Man kann sich von derselben Wahrheit auch auf eine andere Weise überzeugen. Man erinnere sich nur aus den Anfangsgründen der Metaphysik, daß eine Sache wirklich vorhanden ist, so bald alles Bestimmliche an derselben in der That bestimmt, das heißt: so bald von jedem Begriff A, der überhaupt genommen, dem Dinge sowol zukommen, als nicht zukommen kann, ausgemacht ist, ob er dem Dinge zukomme, oder nicht zukomme. Hierin liegt der charakterische Unterschied zwischen allgemeinen möglichen, und einzelnen vorhandenen Begriffen. In jenen ist von vielen Bestimmlichkeiten weder das Ja noch das Nein ausgemacht, sondern unentschieden, und sie können auf die eine sowol, als auf die andere Weise bestimmt werden. Hingegen muß in einzelnen vorhandenen Dingen von Allem, was bejahet oder verneinet werden kann, das Ja oder Nein ausgemacht und entschieden sein, und auch umgekehrt, wovon Alles, bis auf die entferntesten Relationen ausgemacht und entschieden ist, das ist wirklich vorhanden. Was also nicht wirklich ist, muß entweder unbestimmbar, oder unbestimmt sein. Im ersten Falle enthält es einen Widerspruch, und ist unmöglich. Im letztern Falle fehlet es an einem Grunde, woraus zu begreifen wäre, wie und warum es vielmehr so, als anders bestimmt sein soll; das heißt: es fehlet an wirkenden Ursachen, die das mögliche Ding hervorbringen sollen, denn nichts anders heißt eine wirkende Ursache, als dasjenige, wodurch ein mögliches Ding alle seine Bestimmungen erhält, die zum wirklich Dasein fehlten. — Nun kann das allervollkommenste Wesen von außen keine Bestimmung erhalten, wodurch es wirklich werden sollte, daher ist es entweder kraft seines innern Wesens hinlänglich bestimmt, oder unbestimmbar; das heißt: entweder nothwendig vorhanden, oder schlechterdings unmöglich. Man hat aus dem Vorigen gesehen, daß es nicht unmöglich sein kann, daher ist es nothwendig vorhanden.

Da die Erörterung des Bestimmten und Unbestimmten in der Weltweisheit von so ungemeinem Nutzen ist, so werde ich mich etwas länger dabei aufhalten. Ein jeder Satz ist entweder wahr, oder falsch, oder unbestimmt. Wahr ist er, wenn sich aus dem Subject entweder schlechterdings, oder unter gewissen angenom-

menen Bedingungen verständlich erklären läßt, daß ihm das Prädicat zukomme. Läßt sich aber aus dem Subject entweder schlechterdings, oder unter angenommenen Bedingungen darthun, daß ihm das zugeschriebene Prädicat nicht zukomme, so ist er falsch. Läßt sich keins von beiden darthun, so ist er unbestimmt. Ein unbestimmter Satz sagt also nur aus, daß einem gewissen Subjecte ein Prädicat sowol zukommen, als nicht zukommen könne; das heißt: daß weder die Bejahung, noch die Verneinung des Prädicats dem Subjecte widerspreche. Wenn ein solcher unbestimmter Satz in einen bestimmten verwandelt werden soll, so müssen zu dem Subjecte solche Bedingungen hinzukommen, oder das Subject muß unter solchen Umständen betrachtet werden, die entweder die Bejahung oder die Verneinung aufheben, und dadurch einen von den entgegengesetzten Sätzen wahr, den andern falsch machen. Folgende Sätze z. B.: Ein Körper ist ausgedehnet; ein Körper auf unserer Erde ist schwer, sind wahr; denn das erste Prädicat läßt sich schlechterdings aus dem Subjecte, das andere aus dem Subjecte unter der hinzugekommenen Bedingung, daß der Körper auf unserer Erde befindlich, unwiderlegbar darthun. Das Gegentheil von diesen Sätzen ist falsch. Hingegen ist folgender Satz: Ein fester Körper steigt in einer flüssigen Materie in die Höhe, unbestimmt, und er kann unter gewissen Bedingungen wahr, unter andern falsch sein. Diese Bedingungen sind, daß der feste Körper entweder schwerer, oder leichter sei, als die Masse der flüssigen Materie, die seinen Raum einnimmt. So bald diese Bedingung hinzukömmt, so wird der unbestimmte Satz in einen bestimmten verwandelt, und statt er vorhin entweder wahr oder falsch sein konnte, wird nunmehr ausgemacht, entweder, daß er wahr, oder daß er falsch sei.

So oft etwas Bestimmliches bestimmt, und also ein unbestimmter Satz in einen bestimmten verwandelt wird, so muß sich von dieser Bestimmung Grund angeben lassen. Das heißt: ich muß die Bedingung des Subjectes anführen können, aus welcher zu begreifen ist, wie der Satz nicht unausgemacht, ob wahr, oder falsch, sondern ausgemacht und bestimmt, entweder wahr oder falsch sei. Diese Bedingung und die daraus folgende Bestimmtheit des Satzes muß an und für sich selbst vorgestellt und begriffen werden können, gesetzt auch, daß menschliche Kräfte nicht hinreichen, sie einzusehen; denn hier ist die Rede nicht von dem, was dieses oder jenes Subject begreifen kann, sondern von dem,

was an und für sich selbst begreiflich ist. Ein jeder aber wird gestehen, daß Alles, was an und für sich selbst unbegreiflich ist, auch unmöglich sein müsse. Die ausführliche Erkenntniß dieser Bedingung und der daraus folgenden Bestimmtheit dieses Satzes nennet man den zureichenden Grund. Es hat also jede Bestimmung ihren zureichenden Grund, das heißt: eine jede Bestimmung setzet eine Bedingung des bestimmlichen Subjects voraus, aus welcher sich begreifen läßt, warum es vielmehr so, als anders bestimmt wird. Da nun an einem wirklich vorhandenen Dinge, wie wir oben gesehen, nichts unausgemacht sein kann, sondern von Allem, was ihm zukommen kann, bestimmt und ausgemacht sein muß, entweder daß es ihm zukomme, oder daß es ihm nicht zukomme; so kann ich von jedem wirklichen Dinge eine unendliche Menge von Sätzen formiren, die alle ihre bestimmte Wahrheit haben; die ihnen entgegenstehenden Sätze aber sind alle ausgemacht falsch. Von jedem dieser Sätze läßt sich ein zureichender Grund der bestimmten Wahrheit anführen, läßt sich nämlich begreifen, wie durch eine gewisse Bedingung des Subjects ausgemacht werde, ob ihm das Prädicat zukomme, oder nicht zukomme. Die ausführliche Erkenntniß aller dieser Bedingungen, aus deren Inbegriff die omnimoda determinatio individui fließet, heißt der zureichende Grund des Daseins einer Sache, ratio sufficiens existentiae, actualitatis, entis.

Man betrachte folgende Sätze: Das nothwendige Ding existiret; zufällige Dinge existiren. Die Bedingungen, aus welchen sich alle zum Dasein eines nothwendigen Wesens nöthige Bestimmungen folgern lassen, liegen in dem Wesen desselben. Das Prädicat des ersten Satzes ist also schlechterdings in dem Subject gegründet; daher hat das nothwendige Wesen den Grund seines Daseins in sich selbst. Hingegen sind zufällige Dinge vermöge ihres Wesens noch in vielen Stücken unbestimmt, und es müssen von außen zu dem Subjecte noch gewisse Bedingungen hinzukommen, bevor sich die durchgängige Bestimmung, die zu ihrer Wirklichkeit erfordert wird, begreifen läßt. Diese Bedingungen sind die freiwillige Schöpfung und Erhaltung eines selbständigen Wesens, ohne welche die durchgängige Bestimmung eines zufälligen Dinges unmöglich zu begreifen und verständlich zu erklären ist; daher haben die zufälligen Dinge den Grund ihres Daseins in dem Willen eines nothwendigen Wesens.

Dieser Satz des zureichenden Grundes gründet sich, wie

man gesehen, allerdings auf den Satz des Widerspruchs. Es ist schlechterdings unmöglich, daß eine Bestimmung wahr und unbegreiflich sein sollte. Ein Satz, der wahr ist, muß sich entweder aus dem Wesen, oder aus den Bedingungen des Subjects erörtern lassen. Wenn Beides nicht geschehen kann, so ist der Satz unbestimmt. Es ist also schlechterdings unmöglich und widersprechend, daß etwas ohne zureichenden Grund sollte bestimmt sein können. Daraus folgt aber keinesweges, daß Alles, was durch einen zureichenden Grund bestimmt ist, auch schlechterdings nothwendig sei. Das Dasein zufälliger Dinge ist nicht schlechterdings, sondern nur unter der Bedingung nothwendig, daß sie Gott erschaffen und erhalten wolle. Das wahre Kennzeichen der absoluten und bedingten Nothwendigkeit ist dieses: Wenn die Bedingungen des Subjects, aus welchen das Prädicat gefolgert wird, das Dasein eines andern Subjects voraussetzen, so ist der Satz hypothetisch nothwendig; bedarf es aber des Daseins keines andern Subjects, um aus den Bedingungen des vorhandenen Subjects das Prädicat zu folgern, so ist der Satz schlechterdings nothwendig. So ist das Dasein Gottes schlechterdings nothwendig; denn der Satz: Gott ist vorhanden, setzet in den Bedingungen des Subjects kein Dasein eines andern Subjects voraus, um das Prädicat dadurch zu bestimmen. Hingegen setzt der Satz: Zufällige Dinge existiren, unter den Bedingungen des Subjects, die den Satz wahr machen, das Dasein und sogar den Willen Gottes zum voraus; daher ist das Dasein der zufälligen Dinge nicht schlechterdings nothwendig.

Aber wie? Ist dieser Satz des zureichenden Grundes allgemein, und leidet er in Ansehung der freiwilligen Entschließungen vernünftiger Wesen keine Ausnahme? — Dieser Frage will ich eine andere entgegensetzen: Kann in Ansehung der freiwilligen Entschließungen vernünftiger Wesen etwas wahr, und dennoch schlechterdings unbegreiflich sein? — Ist aber dieses unmöglich, so können auch alle Geisteskräfte nichts wahr machen, das unbegreiflich ist, nichts bestimmen, davon nicht wenigstens ein unendlicher Verstand Grund anzeigen könnte, warum es vielmehr so, als anders bestimmt ist. Wenn sich also ein vernünftiges Wesen wozu entschließen, und zwar freiwillig entschließen soll, so muß, indem es sich entschließt, ein unendlicher Verstand aus seinem innern Zustande erklären können, warum es sich vielmehr so, als anders entschließt. — Also haben unsere freiwillige Ent-

schließungen selbst ihre zukünftige Gewißheit? — Allerdings, und dieses ist nicht zu leugnen; denn wenn sie nicht objective ihre ausgemachte Gewißheit hätten, so würde auch alle Wahrscheinlichkeit in Ansehung derselben verschwinden. Wenn in der Seele eines Tugendhaften nicht die ausgemachte Gewißheit läge, daß er sein Vaterland nicht muthwillig verrathen wird, so wäre solches auch mit keinem Grunde der Wahrscheinlichkeit aus seinem Charakter zu schließen. Was subjective wahrscheinlich ist, muß objective seine ausgemachte Gewißheit haben. Da sich also aus dem Charakter eines Menschen Verschiedenes mit Grund vermuthen läßt, so müssen unsere freiwillige Entschließungen allerdings ihre vorherbestimmte Gewißheit haben. Diese drei Sätze: 1) ein Stein, der nicht unterstützt wird, fällt zu Boden; 2) was einen Eindruck in die Werkzeuge meiner Sinne macht, das empfinde ich; 3) ich werde meinen Freund, so lange mir meine Sinne bleiben, nicht verrathen; diese drei Sätze, sage ich, sind voll unstreitiger Gewißheit, denn aus dem Subject läßt sich unter gewissen Bedingungen das Prädicat folgern, und mit Zuverlässigkeit schließen. Aber diese Zuverlässigkeit selbst ist von verschiedener Natur; denn entweder gehöret zu den Bedingungen des Subjects, die das Prädicat nothwendig machen, unter andern auch eine lebendige Erkenntniß des Guten und Bösen, oder nicht. Jene wird die moralische, diese aber die physikalische Nothwendigkeit genennet. Daß ein Stein in freier Luft zu Boden falle, daß auf einen äußern Eindruck in die Werkzeuge der Sinne eine Empfindung folge, diese Sätze lassen sich beweisen, ohne in dem Subjecte eine oder die andere Erkenntniß des Guten und Bösen vorauszusetzen, daher sind sie physikalisch gewiß. Daß ich aber meinen Freund nicht verrathen würde, dieses setzt unter den Bedingungen des Subjects vornehmlich dieses voraus, daß ich es nach meiner pragmatischen Erkenntniß vom Guten und Bösen nothwendig gut finden muß, meinen Freund nicht zu verrathen, und also enthält dieser Satz eine moralische Gewißheit oder Nothwendigkeit. Eine Selbstbestimmung, die sich aus der Erkenntniß des Guten und Bösen erklären läßt, ist eine *willkürliche*, und wenn diese Erkenntniß deutlich ist, eine *freiwillige Entschließung*.

Es stehet in meiner Freiheit, ob ich die Augen aufthun will, oder nicht; wenn ich sie aber aufthue, so stehet es nicht mehr bei mir, ob ich die sichtbaren Gegenstände sehen will oder nicht.

— Diese Sätze erkläre ich folgendergestalt: daß ich meine Augen aufthue, oder verschließe, läßt sich nicht anders verständlich erklären, als aus der vorausgesetzten Bedingung, daß ich dieses oder jenes gut finde; diese Handlung setzt also gewisse praktische Begriffe des Guten und Bösen voraus, und ist willkürlich, öfters auch freiwillig. Daß ich aber mit offenen Augen die sichtbaren Gegenstände sehe, dieser Satz setzt in den Bedingungen des Subjects unmittelbar kein Gutfinden oder nicht Gutfinden, keine Erkenntniß des Guten und Bösen voraus; daher ist das Sehen der Gegenstände, wie Jedermann gestehet, nicht unmittelbar willkürlich, und um so viel weniger freiwillig. —

Ich sehe hier den Weg zu unendlichen Ausschweifungen vor mir. Eine fernere Untersuchung, was Freiheit und Zurechnung, Lob und Tadel, Belohnung und Strafe, Beleidigung und Genugthuung sei? könnte mir zu mancher nützlichen Anmerkung Gelegenheit geben. Da sie mich aber in ein Labyrinth verwickeln würde, aus welchem kein Ausgang ist, wenn man nicht alle seine Krümmungen durchwandelt, so würde ich allzuweit von meinem Ziele abkommen. Ich breche daher ab, und kehre zu dem Satze des zureichenden Grundes zurück.

Dieser herrliche Grundsatz ist das Band, welches alle ersinnliche Wahrheiten verbindet. In dem Verstande Gottes ist Alles Wissenschaft, hängen alle mögliche Wahrheiten so zusammen, wie die Sätze einer geometrischen Demonstration. In unserm Verstande ist zwischen Möglichkeit und Wirklichkeit allezeit eine entsetzliche Kluft, indem wir niemals alle mögliche Bestimmungen eines Dinges verständlich erklären können, und daher das Dasein zufälliger Dinge nicht anders als aus der Erfahrung haben können. Ein unendlicher Verstand aber kann alle mögliche Bestimmungen wirklicher Dinge auf das allerdeutlichste erklären, und daher ihr Dasein, wenn ich vom Unendlichen menschlich reden darf, a priori beweisen. Daher hängen in ihm, vermöge des Satzes vom zureichenden Grunde, die Möglichkeiten und Wirklichkeiten auf das allergenaueste zusammen, und alle Wahrheiten machen ein einziges Ganze, eine einzige Wissenschaft, eine unendliche Demonstration aus, die der Allerhöchste mit Einem Blicke übersiehet. Gesetzt, es könnte etwas ohne allen Grund vorhanden sein, so wäre das Dasein desselben eine Wahrheit, die mit keiner andern Wahrheit verknüpft ist, eine isolirte Insel im Reiche der Wahrheiten, zu welcher auf keinerlei Weise zu gelangen ist.

Sie kann also auch kein Gegenstand des unendlichen Verstandes werden; denn wie die Eigenschaften Gottes auf das vollkommenste übereinstimmen, so harmoniren auch alle seine Einsichten, und machen ein systematisches Ganze aus, in welchem sich Eins aus Allem und Alles aus Einem vernünftig erklären läßt. Keine abgesonderten Trümmer, keine Lücken finden in diesem unendlichen Systeme Platz, gehören nicht zum Gegenstande der göttlichen Erkenntniß, und sind schlechterdings unmöglich.

Diese erhabene Harmonie der Wahrheiten etwas deutlicher zu begreifen, erwäge man folgende Betrachtung. Eine jede Naturbegebenheit hat einen dreifachen Grund: sie läßt sich einmal aus der göttlichen Macht begreifen, die sie aus dem Nichts hervorbringet, und ohne diesen Grund ist sie schlechterdings unmöglich. Sie hat aber auch ihren Grund in dem System der göttlichen Absichten, und auch dieses wird zu ihrem Dasein nothwendig erfordert; denn Gott würde sie nicht hervorbringen wollen, wenn er sie nicht gut fände. Endlich läßt sich auch ihr Dasein aus den wirkenden Ursachen in der Natur begreiflich machen, und diesen Grund kann sie allenfalls entbehren. Denn Gott kann, was seinen Absichten gemäß ist, durch ein Wunderwerk hervorbringen, dessen Dasein sich aus keinen causis secundariis verständlich erklären läßt. Die göttlichen Absichten harmoniren mit den Wirkungen seiner Macht auf das allervollkommenste, denn er bringt nichts hervor, das nicht seinen Absichten gemäß ist, und es ist nichts seinen schlüßlichen Absichten gemäß, das er nicht hervorbringt. Aber auch das System der wirkenden Ursachen, so lange Gott den Lauf der Natur durch kein Wunderwerk unterbricht, harmoniret auf das Vollkommenste mit seinen Absichten. Sie bringen keine Realität hervor, die nicht seinen Absichten gemäß ist, und er hat sie dergestalt eingerichtet, daß sie seine endliche Absichten auf das Allergenaueste erfüllen. Dieses streitet keinesweges mit der Zulassung des Bösen, wie solches bereits von Andern weitläufig gezeiget worden ist.

Hieraus läßt sich mit Wenigem entscheiden, in welchem Falle der Satz des zureichenden Grundes uns auf nothwendige, und in welchem Falle er uns auf hypothetische Wahrheiten leite. Manche Weltweisen haben sich in dieser Verwirrung nicht zu helfen gewußt und daher in der Anwendung dieses Grundsatzes unsägliche Schwierigkeiten zu finden geglaubt. Allein nach obigen Betrachtungen ist nichts leichter, als diese Fälle zu unterscheiden. Daß

alles seinen Bestimmungsgrund haben müsse, ist eine schlechterdings nothwendige Wahrheit. Sie leidet nicht die geringste Ausnahme und erstreckt sich sogar bis auf den Rathschluß Gottes, in welchem gleichfalls ohne Bewegungsgrund unmöglich etwas beschlossen werden kann. Was einen Bestimmungsgrund hat, kann nothwendig und auch zufällig sein, nachdem dieser Bestimmungsgrund in einer bloßen Möglichkeit, oder in einer Wirklichkeit anzutreffen ist. Denn was sich aus einer bloßen Möglichkeit erklären läßt, das ist schlechterdings nothwendig. Wessen Dasein aber nicht anders, als aus einer angenommenen Wirklichkeit begriffen werden kann, das ist abhängig, und folglich zufällig. Das nothwendige Wesen erfordert zu seinem Dasein nur einen einzigen Grund, und dieser liegt in seiner innern Möglichkeit. Die zufälligen und abhängigen Dinge erfordern einen dreifachen Grund: 1) eine unmittelbare wirkende Unterursache, und diese ist nicht nur an sich selbst zufällig, sondern auch allenfalls entbehrlich; 2) eine mittelbare wirkende Ursache, die aus dem Nichts hervorbringen und erhalten kann. Diese ist unentbehrlich und wird also nothwendig erfordert; sie macht aber gleichwol das Dasein der zufälligen Dinge nicht nothwendig; und endlich 3) eine Endursache, ohne welche das höchste Wesen keinen Bewegungsgrund gehabt haben kann, sie hervorzubringen. Auch diese wird schlechterdings nothwendig erfordert, kann aber gleichwol nichts schlechterdings nothwendig machen.

Wir haben also zwei verschiedene Grundsätze, auf deren jedem ein Lehrgebäude der natürlichen Gottesgelahrtheit aufgeführet werden kann. Der erste ist: Was nicht vorhanden ist, muß entweder einen Widerspruch enthalten, oder keinen Bestimmungsgrund haben, das heißt, nach unsern Erklärungen: entweder unbestimmbar, oder unbestimmt sein. Das allerhöchste Wesen kann weder unbestimmbar, noch unbestimmt sein, denn es enthält keinen Widerspruch, und was ihm zukommen kann, ist durch seine innere Möglichkeit nothwendig bestimmt; daher ist das allerhöchste Wesen nothwendig vorhanden.

Der zweite Grundsatz ist dieser: Zufällige Dinge müssen den Grund ihres Daseins mittelbar in einem nothwendigen Wesen haben; ich bin ein zufälliges Ding, also u. s. w. Der Untersatz ist aus zweien Aussagungen zusammen gesetzt: ich bin vorhanden; ich bin ein zufälliges Wesen. Die Wahrheit dieser beiden Aussagungen, sagt Cartes, kann kein Skeptiker in

Zweifel ziehen; denn wer zweifelt, ist vorhanden, und wer nicht Alles gewiß weiß, der ist ein zufälliges Ding.

Ueberhaupt kann der Skeptiker wohl in Zweifel sein, ob die Dinge außer uns so sind, wie wir uns dieselben vorstellen, oder ob sie uns nur so scheinen. Daß wir sie uns aber vorstellen, und daß sie uns so und nicht anders scheinen, darin findet kein Zweifel statt. Dieses ist also die unleugbarste Erfahrung, auf welche sich die Vernunft stützen kann, und sie muß unstreitig siegen, wenn sie ohne fernern Beistand der Sinne, aus dieser einzigen Grunderfahrung alle ihre Waffen schmiedet.

Sie kann aber aus dieser Grunderfahrung noch eine wichtige Folge ziehen, die in der Lehre von Gott und seinen Eigenschaften von ungemeinem Nutzen ist. Wir wissen von den Eigenschaften der Dinge außer uns niemals mit überzeugender Gewißheit, ob sie Realitäten oder bloße Erscheinungen sind, und im Grunde sich auf Negationen stützen; ja von einigen haben wir Grund zu glauben, daß es bloße Erscheinungen sind. Daher können wir keine von diesen Eigenschaften dem allerhöchsten Wesen zuschreiben, und einige müssen wir ihm schlechterdings absprechen. Von der letzten Gattung sind alle qualitates sensibiles, von welchen wir mit Grunde glauben, daß sie außer uns nicht so anzutreffen sind, wie sie uns, vermöge unserer sinnlichen eingeschränkten Erkenntniß scheinen, und also keine Realitäten sind. Man kann diesen Schluß auch umkehren; was dem allerhöchsten Wesen nicht zukömmt, das kann keine Realität sein, denn ihm kommen alle mögliche Realitäten im höchsten Grade zu. Hieraus folget ganz natürlich, daß die Ausdehnung, Bewegung und Farbe bloße Erscheinungen und keine Realitäten sind; denn wären sie Realitäten, so müßten sie dem allerhöchsten Wesen zugeschrieben werden. Die Geschichte der Weltweisheit zeiget auch, daß verschiedene Weltweisen auf den Irrthum verfallen sind, dem allerhöchsten Wesen die vollkommenste Ausdehnung zuzueignen, und einige haben sogar die vollkommenste Figur aufgesucht, die ihm zugeschrieben werden könne. In der That ist diese Ungereimtheit nicht zu vermeiden, so bald man Figur und Ausdehnung für etwas Wirkliches, für Realitäten halten will. Die letzte Zuflucht war zu einer unendlichen Ausdehnung, die man dem höchsten Wesen mit Anstand zuschreiben zu können glaubte. Allein die Ungereimtheiten und Widersprüche, die auch

aus dieser Hypothese folgen, nöthigen uns, die Ausdehnung überhaupt von den Realitäten auszuschließen, und sie als ein bloßes Phänomenon anzusehen. Es gibt zwar Realitäten in der Natur, auf welche sich diese Erscheinung gründet; allein diese sind nichts weniger als ausgedehnt, sondern einfach, und was an ihnen wirklich ist, das kömmt dem höchsten Wesen in der That in summo gradu zu. Aber die Erscheinungen, die wir an denselben wahrnehmen, müssen dem allerhöchsten Wesen schlechterdings abgesprochen werden, denn sie stützen sich auf das Unvermögen unserer Erkenntniß, und kommen den Dingen nicht so zu, wie wir dieselben wahrnehmen.

Aber welches sind denn die Eigenschaften der Dinge, von welchen wir mit Gewißheit sagen können, daß sie wirkliche Realitäten sind? Keine andere, als die Fähigkeiten unserer Seele. Unser Erkenntnißvermögen z. B. kann unmöglich eine Erscheinung sein. Denn eine Erscheinung ist nichts anderes, als ein Begriff, dessen Beschaffenheit zum Theil aus dem Unvermögen unserer Erkenntniß erkläret werden muß. Es sind zusammengesetzte Vorstellungen, die wir nicht aus einander setzen können, und daher anders wahrnehmen, als sie wirklich sind. Wir haben am Ende des ersten Abschnitts gesehen, daß alle Phänomena ihren Grund haben in der angebornen oder verderbten Beschaffenheit unserer Sinne, in dem Augpunkte, aus welchem die Gegenstände betrachtet werden, in einem falschen Urtheile des sinnlichen Beurtheilungsvermögens, mit einem Worte, in den Einschränkungen unserer Vorstellungskraft. Aber unsere Vorstellungskraft selber und alle verschiedene Fähigkeiten, die von derselben hergeleitet werden, können ihren Grund nicht in den Einschränkungen dieser Vorstellungskraft haben, sind also wahre Realitäten. Daher können wir dem allerhöchsten Wesen alle unsere Erkenntnißvermögen, wenn wir von den Mängeln und Unvollkommenheiten abstrahiren, die ihnen ankleben, mit Recht zuschreiben, und also in ihm die unergründliche Vernunft, Weisheit, Gerechtigkeit, Gütigkeit und Barmherzigkeit verehren.

Von der andern Seite wissen wir, daß die Erscheinungen, die wir von den körperlichen Dingen haben, sich auf gewisse Realitäten gründen müssen, die wir uns unrichtig vorstellen, denn von bloßen Negationen läßt sich kein Begriff bilden. Diese Realitäten können keine Ausdehnungen sein, denn die Ausdehnung

selbst ist ein Phänomenon. Sie sind also einfach. Aber was für Eigenschaften haben sie? Leibnitz sagt, sie haben die Eigenschaften, die uns einzig und allein als Realitäten bekannt sind, Vorstellungsvermögen; und er glaubt erklären zu können, wie aus der Verwirrung dieser Realitäten die Erscheinungen entspringen, die wir von den Körpern haben. Es ist hier der Ort nicht, mich über diese Meinung zu erklären. Ich habe nur die an meine Materie angrenzenden Theile mit Außenlinien bezeichnen wollen. Eine umständlichere Beschreibung gehöret nicht zu meinem Vorhaben.

Ich habe bisher bloß von zwoen Beweisarten vom Dasein Gottes geredet, und bewiesen, daß sie eine völlige demonstrative Ueberzeugungskraft haben. Meine Absicht ist aber keinesweges, beswegen auf alle übrige Beweisarten Verzicht zu thun, die von verschiedenen Weltweisen mit glücklichem Erfolge sind ausgeführet worden. Denn da die Lehre von Gott nicht nur überzeugen, sondern auch rühren, das Gemüth bewegen und zu einem dieser Lehre gemäßen Wandel antreiben soll, so ist es mit den bloß demonstrativen Beweisgründen nicht genug, sondern das Leben der Erkenntniß muß durch eine Menge von überführenden Gründen angefeuert werden. Die praktische Ueberzeugung gehet hierin von der bloß theoretischen ab. Diese begnüget sich mit der trockensten Demonstration, mit der bloß deutlichen Erkenntniß, jene aber erfordert nicht ausdrücklich Deutlichkeit und Gewißheit, sondern vornehmlich eine lebendige wirksame Erkenntniß, einen starken und lebhaften Eindruck in das Gemüth, dadurch wir angetrieben werden, unser Thun und Lassen dieser Erkenntniß gemäß einzurichten. Jede Wahrscheinlichkeit, jeder beredende Beweisgrund trägt zu diesem Leben der Erkenntniß etwas bei, hilft seine Energie vermehren, wie ich in dem letzten Abschnitte weitläuftiger aus einander setzen werde. Daher muß kein Verehrer der Gottheit den mindesten Beweisgrund verwerfen, der nur einige Ueberredungskraft mit sich führet. — Man kann die Gründe, auf welche diese anderweitige Beweisarten sich stützen, in folgende Hauptklassen eintheilen: 1) die Schönheit und Ordnung in den sichtbaren Theilen der Schöpfung, sowol in ganzen Weltsystemen und ihrem Zusammenhange, als in einzelnen besondern Theilen auf unserer Erde; 2) die Schönheit und Ordnung in den Gesetzen der Bewegung, und endlich 3) die unleugbaren Absichten

in der Natur, in allgemeinen und besondern, in ordentlichen und außerordentlichen Naturbegebenheiten, dahin auch die Schicksale gewisser Staaten und sogar die Begebenheiten einzelner Personen zu rechnen sind. Denn auch aus diesen, wenn sie im Ganzen betrachtet werden, leuchten öfters die weisesten Absichten hervor, die durch wunderbare Mittel erhalten worden sind.

Es ist nicht zu leugnen, daß diesen Beweisarten noch Vieles zur demonstrativen Gewißheit fehlet. Was die Schönheit und Ordnung betrifft, nicht zu gedenken, daß erst dargethan werden muß, daß sie nicht nothwendig, sondern zufällig sei, so kann man, wenn auch dieses geleistet wird, dennoch nichts mehr daraus folgern, als daß es eine weise und gütige Ursache dieser Ordnung und Schönheit gebe, aber nicht, daß diese allweise und allgütige Ursache Alles außer ihr aus dem Nichts hervorgebracht, erschaffen habe. Vielleicht hat Gott, wie einige von den Alten geträumet, ein Chaos vorgefunden, in welches er Ordnung und Schönheit hineingeleget hat. Vielleicht hat er der unordentlichen Bewegung, die in diesem Chaos anzutreffen gewesen, nur ordentliche und übereinstimmende Gesetze vorgeschrieben. Diese Einwürfe lassen sich widerlegen, das gestehe ich, aber nicht mit der siegenden Kraft, mit welcher man eine ächte Demonstration verfechten kann.

Was die Absichten der Dinge betrifft, so können aus denselben nichts anders, als höchstwahrscheinliche Schlüsse gezogen werden. Denn so lange wir nicht von dem Dasein eines vernünftigen Wesens überzeugt sind, das auf diese oder jene Wirkung sein Absehen gehabt, so können wir nur aus den Umständen vermuthen, daß die Wirkung wol eine Absicht eines vernünftigen Wesens gewesen sein müsse; wenn nämlich viele besondere Ursachen zu wiederholten Malen auf eben dieselbe Weise zusammenkommen, eine Wirkung hervorzubringen, die der Schicklichkeit gemäß ist und mit dem Ganzen übereinstimmt. Je mehr Ursachen, je öfter sie zusammenkommen, und je schicklicher und der Vollkommenheit des Ganzen angemessener die Wirkung ist, desto wahrscheinlicher ist die Vermuthung, daß diese Wirkung die Absicht eines vernünftigen Wesens gewesen sei. In unserm Falle steiget die Wahrscheinlichkeit auf einen sehr hohen Grad, und kömmt der Gewißheit nahe, aber völlig erreichen kann sie dieselbe niemals, so lange wir weder alle Ursachen, so oft sie zusammen-

kommen, noch das richtige Verhältniß der Schicklichkeit einer einzigen Begebenheit zum Ganzen vollkommen deutlich einsehen können. Endlich kann auch aus den Absichten nur eine weise Anordnung und Einrichtung, nicht aber eine Schöpfung aus dem Nichts dargethan werden.

Indessen besitzen die Beweisthümer eine weit größere Beredungskraft als selbst die Demonstration. Sie machen durch ihre Lebhaftigkeit einen stärkern Eindruck in das Gemüth, erwecken die Seele zu werkthätigen Entschließungen, und bringen diejenige praktische Ueberzeugung hervor, die bei der Betrachtung der göttlichen Eigenschaften unsere vornehmste Absicht sein sollte. Die demonstrativen Beweisthümer sind wie die Festungen, die ein Land wider feindliche Anfälle schützen, für friedliche Einwohner aber weder die bequemsten, noch die anmuthigsten Wohnplätze sind. Wer keinen Widersacher zu bestreiten, keine spitzfindigen Zweifel zu besiegen hat, der findet in der Methode, aus der Schönheit, Ordnung und aus den Absichten der Natur ihren Schöpfer zu erkennen, die süßeste Beruhigung, den erquickendsten Trost und dasjenige Feuer und Leben der Erkenntniß, das in das Begehrungsvermögen übergehet, und Entschließungen veranlaßt, die in Handlungen ausbrechen. Man lasse also einer jeden Erkenntniß ihren Werth, und verwerfe weder die allerstrengste Ueberzeugung, die von Spitzfindigkeiten strotzet, noch die allerfeurigste Ueberredung, und wenn sie auch nicht alle Ränke eines Widersachers vereiteln könnte. Nur hüte man sich in der Betrachtung der göttlichen Eigenschaften vor solchen Gründen, die in gewisser Absicht der guten Sache schädlich sein können. Ich meine die Beweise von dem Dasein eines höhern Wesens, die sich wahrscheinlicher Weise auf unsere Unwissenheit gründen, und bei einer genaueren Erforschung und tiefern Einsicht in die Wirkungen der Natur verschwinden dürften. So oft man aus ordentlichen Naturbegebenheiten, deren Unterursachen man nicht ergründen kann, auf die unmittelbare Wirkung einer höhern Macht schließet, so bauet man auf schwachen Grund; denn wahrscheinlicher Weise haben, außer den Wunderwerken, alle Naturbegebenheiten auch ihre Unterursachen.

Die Heiden hatten das Unglück, daß ihre Religion auf so schwachen Stützen ruhete. Jede außerordentliche Naturbegebenheit wollten ihre Priester der unmittelbaren Wirkung einer höhern

Macht zuschreiben*). Nichts ist leichter und bequemer, ein rauhes und ungebildetes Volk im Zaume zu halten, als ein System von Religion, das uns ganz mit Gottheiten umgibt, und im Rauschen eines jeden Wasserfalles, in der Stimme des Donners oder des Sturmwindes, in Allem, was unsere Sinne rühret, die unmittelbare Wirkung einer höhern Macht erkennen lehret. Allein ein solches System konnte von keiner langen Dauer sein. So bald die Naturkunde und Weltweisheit emporkamen, sah man auch Religionsspötter und Gottesleugner entstehen, welche durch ihre Entdeckungen die schwachen Gründe des Aberglaubens vereitelten und in der Einbildung standen, alle Religion, alle möglichen Beweisgründe für das Dasein Gottes und seiner Eigenschaften umgestoßen zu haben. Jeder Naturforscher mußte damals ein Gottesleugner sein, oder wenigstens dafür gehalten werden. Wie war es mit dem Epikur? Er bemühete sich, alle Naturbegebenheiten aus mechanischen Gründen zu erklären, und befreiete die Götter von den mühsamen Arbeiten, die ihnen von den Priestern damaliger Zeit sind auferleget worden, wodurch er den herrschenden Aberglauben stürzte. Vortrefflich! wenn er nicht auf der andern Seite zu weit gegangen, und den allerungereimtesten Unglauben einzuführen bemühet gewesen wäre. Allein die bekannten Beweise für das Dasein der Gottheit und ihre unmittelbare Wirkungen waren nun einmal vernichtet, und der nächste Weg, der vor ihm offen stand, war, entweder Beides oder wenigstens das Letzte zu leugnen. In einem aufgeklärten Zeitpunkte würde Epikur wohl eingesehen haben, daß der Schluß nicht bindet: Alle Naturbegebenheiten haben ihre natürliche Ursachen, daher gibt es keine Vorsehung, oder gar, wie Einige wollen, keine Gottheit — So groß ist der Einfluß des Zeitpunktes, in welchem wir leben, auf unsere Meinungen, und so nahe sind Aberglauben und Unglauben einander verwandt.

---

*) Ignoratio causarum conferre Deorum
Cogit ad imperium res, et concedere regnum: et
Quorum operum causas nulla ratione videre
Possunt haec fieri divino numine rentur.
Lucr. L. VI.

Vierter Abschnitt.

Von der Evidenz in den Anfangsgründen der Sittenlehre.

Bei einer jeden rechtschaffenen Handlung, die der Mensch unternimmt, macht er stillschweigend folgenden Vernunftschluß:

Wo die Eigenschaft A anzutreffen ist, da erfordert die Pflicht B zu thun.

Dieser vorkommende Fall hat die Eigenschaften A; also u. s. w. Der Obersatz dieses Vernunftschlusses ist eine Maxime, eine allgemeine Lebensregel, welche wir zu einer andern Zeit angenommen, und die bei Gelegenheit des gegenwärtigen Falles natürlicherweise in das Gedächtniß zurückkommen muß. Der Untersatz gründet sich auf eine genaue Beobachtung der gegenwärtigen Umstände und auf die Ueberzeugung, daß sie mit dem Vorwurfe des Obersatzes, oder mit den erforderlichen Eigenschaften A völlig übereinkommen.

Man sondert auch hier, wie in der Mathematik, das Theoretische von dem Praktischen ab, und theilt dadurch die Sittenlehre in zwei Theile, in die lehrende und ausübende. Jene trägt die allgemeinen Lebensregeln vor, die in besondern vorkommenden Fällen zu Obersätzen dienen, und diese lehrt die Anwendung und Ausübung der allgemeinen Grundsätze in einem vorkommenden Falle. Ich habe also zu untersuchen, wie weit

sich in diesen Wissenschaften die Evidenz erstrecke, und wie sie sich gegen die Evidenz in den Anfangsgründen der Geometrie verhalte. —

Daß man die allgemeinen Grundsätze der Sittenlehre mit geometrischer Strenge und Bündigkeit beweisen könne, ist nicht schwer zu beweisen. „Haben wir Menschen das Erkenntnißvermögen mit einander gemein, spricht Marcus Aurelius, so haben wir auch als vernünftige Geschöpfe die Vernunft gemein. Ist dieses, so haben wir auch die Vernunftgründe gemein, die uns vorschreiben, was zu thun oder zu lassen ist, und folglich haben wir auch ein gemeines Gesetz." Nichts ist meines Erachtens deutlicher und bündiger, als dieser Schluß. Wenn verschiedene Dinge eine ähnliche Bestimmung haben, so müssen sie auch die Folgen gemein haben, die aus dieser Bestimmung fließen. Die Menschen besitzen eine gemeinschaftliche Beurtheilungskraft, die in verschiedenen Vorwürfen nur dem Grade nach unterschieden ist; daher beruhen auch alle ihre Begriffe und Urtheile vom Guten und Bösen auf demselben Grunde, und weichen nur nach dem Grade ihrer Einsicht von einander ab. Ist aber dieses, so gibt es auch allgemeine Grundregeln, nach welchen sie, was zu thun oder zu lassen sei, entscheiden sollten, und diese allgemeinen Grundregeln sind die Gesetze der Natur.

Dieselbe Aussicht zeigt uns auch einen bequemen Weg, auf welchem wir zur Erkenntniß dieses allgemeinen Naturgesetzes gelangen können. Man betrachte nur das Thun und Lassen der Menschen, ihre verschiedene Neigungen und Leidenschaften, Ergötzung und Beunruhigungen, man sondere dasjenige ab, worin sie alle endlich übereinkommen, diejenige Bestimmung, welche in dieser großen Mannigfaltigkeit allenthalben anzutreffen ist. Dieses summum bonum, quo tendimus omnes, auf welches alle Begierden und Wünsche der Menschen zuletzt abzielen, dieses ist die Richtschnur, die wir niemals aus den Augen lassen müssen, der Leitfaden, der uns durch das Labyrinth der menschlichen Handlungen sicher hindurch führen wird.

Was haben die tausendfachen Begierden und Wünsche, Leidenschaften und Neigungen der Menschen gemein? Dieses, daß sie alle auf die Erhaltung, oder Verbesserung unsers, oder eines andern Geschöpfes, innern oder äußern Zustandes abzielen. Selbst die allerlasterhaftesten Neigun-

gen, die allerschändlichsten Begierden haben keinen andern Endzweck, nur daß sie Scheingüter an die Stelle der wahren Vortheile setzen, oder die gehörige Proportion verfehlen, indem sie ihr eigensüchtiges Selbst einer jeden andern Absicht vorziehen, oder ihren äußern Zustand auf Unkosten des innern zu verbessern suchen. Der Ehrgeizige und Gewinnsüchtige sind in keiner andern Absicht lasterhaft, als weil sie die Verbesserung ihres äußern Zustandes, ihrer Ehre oder ihres Vermögens, allen andern Absichten vorziehen, und dieser schändlichen Begierde öfters Leib und Seele, Freunde und Vaterland aufopfern. Mit dem Wollüstigen hat es die nämliche Beschaffenheit. Er ertheilet den sinnlichen Vergnügen einen ungerechten Vorzug vor den Vollkommenheiten seiner Seele, oder vor den Vortheilen seines äußern Zustandes. Es zielen also alle lasterhaften sowol als tugendhaften Begierden der Menschen zuletzt einzig und allein auf die *wahre oder scheinbare Vollkommenheit* (Erhaltung und Verbesserung) *ihres oder ihrer Nebenmenschen innern oder äußern Zustandes.* Hieraus fließt die allgemeine praktische Maxime, das erste Gesetz der Natur: *Mache deinen und deines Nebenmenschen innern und äußern Zustand, in gehöriger Proportion, so vollkommen, als du kannst.* Hat man diese allgemeine Quelle gefunden, so kann man aus derselben die Pflichten gegen sich selbst, gegen seinen Nächsten und auch gegen Gott herleiten. Denn es ist gar leicht zu beweisen, daß die Beobachtung der Pflichten gegen Gott der nächste, sicherste, ja, was sage ich, der einzige Weg sei, unsere Seele vollkommener zu machen. Man siehet hier die Wege zu den besondern Abtheilungen der praktischen Weltweisheit, die alle mit geometrischer Strenge aus diesem allgemeinen Naturgesetze demonstriret werden können.

Man kann dasselbe Naturgesetz aus der bloßen Erklärung eines freiwilligen Wesens a priori beweisen. Ein Wesen, das mit Freiheit begabt ist, kann aus verschiedenen Gegenständen, oder Vorstellungen der Gegenstände, wählen, was ihm gefällt. Der Grund dieses Wohlgefallens ist die Vollkommenheit, Schönheit und Ordnung, die es in dem vorzuziehenden Gegenstande wahrnimmt, oder wahrzunehmen glaubt. Unter der Vollkommenheit begreife ich auch den Nutzen und das sinnliche Vergnügen, das uns der Gegenstand verspricht, denn beides gehört zu den

Vollkommenheiten unsers innern oder äußern Zustandes. — Die Betrachtung der Vollkommenheit, Schönheit und Ordnung gewährt uns Lust, der Unvollkommenheit, Häßlichkeit und Unordnung aber Unlust; daher können Ordnung, Schönheit und Vollkommenheit Bewegungsgründe abgeben, wodurch ein freies Wesen in seiner Wahl bestimmt wird. Diese Bewegungsgründe legen dem freien Wesen keinen physischen Zwang auf, denn es wählet nach Wohlgefallen und aus innerer Wirksamkeit; indessen aber führen sie eine moralische Nothwendigkeit mit sich, vermöge welcher es dem freien Geiste unmöglich fällt, an den Unvollkommenheiten, dem Häßlichen und Unordentlichen Wohlgefallen zu finden.

Eine Verbindlichkeit ist nichts anderes, als eine moralische Nothwendigkeit zu handeln, d. i. etwas zu thun oder zu unterlassen. Denn da kein physischer Zwang bei einem freien Wesen statt findet, so kann ich auf keine andere Weise verbunden werden, etwas zu wollen oder nicht zu wollen, als in so weit man mich durch Bewegungsgründe dazu veranlaßt. Die Bewegungsgründe aber verursachen eine moralische Nothwendigkeit; daher ist eine jede Verbindlichkeit eine moralische Nothwendigkeit, etwas zu thun oder zu unterlassen. Da nun ein jedes freie Wesen sittlich gezwungen ist, sich in seiner Wahl nach den triftigsten Bewegungsgründen zu bestimmen; so ist es auch verbunden, sich in seiner Wahl nach der Regel der Vollkommenheit, Schönheit und Ordnung zu richten, oder, welches eben so viel ist, das freie Wesen ist verbunden, so viel Vollkommenheit, Schönheit und Ordnung in der Welt hervorzubringen, als ihm möglich ist. Hieraus folget unmittelbar die natürliche Verbindlichkeit, oder das vorhin aus einem andern Grunde hergeleitete Naturgesetz: Mache deinen und deines Nächsten innern und äußern Zustand, in gehöriger Proportion, so vollkommen, als du kannst.

Von einer andern Seite läßt sich aus unumstößlichen Gründen darthun, daß dieses allgemeine Naturgesetz mit den Absichten Gottes übereinkomme, und daß ich dem großen Endzwecke der Schöpfung gemäß lebe, ein Nachahmer der Gottheit werde, so oft ich ein Geschöpf, mich oder ein anderes, vollkommener mache. Sobald man annimmt, daß ein Gott, der nicht ohne die allerweisesten Absichten handeln kann, die Welt hervorgebracht, so läßt sich kein Satz im Euklides strenger beweisen, als dieser, daß

das angeführte Naturgesetz der Wille Gottes sein müsse. Kann das allerweiseste und gütigste Wesen eine andere Absicht haben, als die Vollkommenheit der Geschöpfe? Kann es also etwas anderes wollen, als daß wir unsere freien Handlungen dieser Absicht gemäß einrichten sollen? — So wenig, als die Tangente den Zirkel mehr als in einem Punkte berühren kann.

Bin ich aber verpflichtet, mich nach dem Willen meines Schöpfers zu bequemen? — Ja, antworten unsere Weltweisen. Gott ist der völlige Eigenthumsherr alles dessen, was er aus dem Nichts hervorgebracht. Wir sind sein Eigenthum, seine Knechte. Ihm kömmt also das unwidersprechlichste Recht zu, uns Gesetze aufzuerlegen, vorzuschreiben, was ihm gefällt, und die Uebertreter wie Rebellen zu strafen. Wir müssen gehorsamen, uns völlig ergeben, unsern Willen vor dem seinigen ganz zernichten. — Diese Antwort demüthigt, aber paßt auf die Frage nicht. Von der Macht läßt sich so unmittelbar nicht auf das Recht schließen. Gott kann, im physischen Verstande, mit seinem Geschöpfe machen, was er will. Wie folgt hieraus, daß er es auch moralisch könne, daß es ihm erlaubt sei, daß er ein Recht dazu habe? Noch begreife ich nicht, woran diese Begriffe zusammenhängen. — Die Schöpfung ist sein Eigenthum? — Nun ja doch! Hieraus kann weiter nichts geschlossen werden, als daß ein Anderer, wenn er auch die Macht hätte, dennoch kein Recht haben würde, ihm vorzuschreiben, was für einen Gebrauch er von seiner Schöpfung machen will. Wo ist aber der mathematische Beweis, daß ihm selbst ein Recht, eine moralische Befugniß zukomme, mit seinem Eigenthume zu machen, was er will? Was uns kein Anderer verwehren kann, ist deswegen noch nicht erlaubt. Es kann mich niemand mit Recht verhindern, den Vogel zu würgen, der hier im Käfig singt; wäre es aber deswegen erlaubt?

Der kleine Schritt, der hier noch zu thun ist, besteht aus folgendem Raisonnement. Man beweiset nämlich, daß Gott nichts Anderes wollen kann, als das Beste, und daß ein Recht nichts anderes sei, als ein sittliches Vermögen, das zu thun, was der Regel der Vollkommenheit gemäß ist. Nunmehr hängt der Schluß so bündig zusammen, als immer ein geometrischer Beweis. Wir sind Geschöpfe Gottes, also sein Eigenthum. Sind wir sein Eigenthum, so hat er das Recht, von unsern Kräften

denjenigen Gebrauch zu machen, den er gut findet, denn was er gut findet, ist unstreitig das Beste. Er hat also das Recht, das sittliche Vermögen, uns Gesetze vorzuschreiben; denn die Gesetze, die er uns, seinem Eigenthume, vorschreibt, sind der Regel der Vollkommenheit gemäß. Er hat ferner ein Recht, die Uebertreter dieser Gesetze zu bestrafen, wenn diese Strafe selbst zur Vollkommenheit etwas beiträgt u. s. w.

Uns, dem Eigenthume Gottes, liegt eine doppelte moralische Nothwendigkeit (Verbindlichkeit) ob, uns dem Willen unsers Eigenthumsherrn zu unterwerfen, und seinen Gesetzen nachzuleben. Einmal, weil sie an und für sich die besten sind, indem sie Gott anders unmöglich vorschreiben kann. Wie aus diesem Begriffe eine Verbindlichkeit entspringe, ist bereits oben gezeigt worden. Zweitens geben uns die Strafen und Belohnungen, die Gott mit der Uebertretung und Beobachtung seiner Gesetze verknüpft, Bewegungsgründe an die Hand, den Gehorsam für besser zu halten, und uns daher seiner Regierung zu unterwerfen. Die Bewegungsgründe sind die einzigen Triebfedern, durch welche ein freiwilliges Wesen in Bewegung gesetzt werden kann, und der allerweiseste Gesetzgeber selbst hat keine andern Mittel, seine Gesetze einzuführen und verbindlich zu machen, als indem er Bewegungsgründe mit denselben verknüpft, die das freiwillige Wesen geneigt machen, sie anzunehmen. Daher kann uns nichts verbinden, die natürlichen oder göttlichen Gesetze anzunehmen, als ihre innere Vortrefflichkeit, und die willkürlichen Strafen und Belohnungen, die das allerhöchste Wesen zu unserm Besten mit denselben zu verknüpfen für gut gefunden hat.

Auf dieser Grundlage läßt sich das System der praktischen Weltweisheit ohne sonderliche Schwierigkeit aufrichten. Unsere Handlungen sind gut oder böse, in so weit sie mit der Regel der Vollkommenheit, oder welches eben so viel ist, mit den Absichten Gottes übereinstimmen, oder nicht. Wir sind also verbunden, jene zu thun, diese zu unterlassen. — Die Tugend ist eine Fertigkeit zu guten, und das Laster eine Fertigkeit zu bösen Handlungen. — Bestrebe dich der Tugend und fliehe das Laster! — Die Verbindlichkeit zu guten Handlungen gibt uns ein Recht auf die Mittel, ohne welche wir dieselben nicht ausführen können. Wenn alle andere Menschen auf dieselben Mittel ein gleiches Recht hätten, so würde sich das Gesetz der Natur wider-

sprechen, wie Cumberland deutlich auseinander gesetzt hat. Es hat also nothwendig ein Vorrecht statt, und dieses Vorrecht läßt sich aus vernünftigen Gründen entscheiden. Diese vernünftige Gründe, in so weit sie auf eine Menge einzelner Fälle angewendet werden können, machen die Gesetze des natürlichen Rechts aus, und der Inbegriff dieser Gesetze heißt das Naturrecht. Aus dem allgemeinen Naturgesetze ist zu erweisen, daß wir verbunden sind, diese Vorrechte zu erkennen, und sie Demjenigen zukommen zu lassen, dem sie gebühren. Wir sind daher zur natürlichen Gerechtigkeit verbunden, d. i. wir müssen einem Jeden das Recht zukommen lassen, das ihm gebührt. Will man die Gerechtigkeit, wie oben angeführet worden, durch eine weislich eingerichtete Gütigkeit erklären, so läßt sich die Verbindlichkeit zu derselben auch aus andern Gründen darthun. Denn wir sind verbunden, unsern innern Zustand vollkommener zu machen, und also weise und gütig zu sein.

Man siehet hier abermals ein Beispiel von der erstaunlichen Fruchtbarkeit unserer Begriffe. Aus der einzigen Erklärung eines freiwilligen Wesens läßt sich das ganze System unserer Pflichten, Rechte und Obliegenheiten entwickeln, alle unsere Neigungen, Begierden und Leidenschaften fließen aus dieser allgemeinen Quelle, und unser Thun und Lassen ist rechtschaffen, wenn es mit diesem Urbegriffe, wie eine geometrische Demonstration mit ihrer Voraussetzung, zusammenhängt. Aber man bewundere auch die vortreffliche Uebereinstimmung der Wahrheiten! Wir haben drei verschiedene Maximen zum Grunde gelegt: 1) Erwäge, worin die Neigungen aller Menschen übereinstimmen. 2) Erkenne dich als ein freiwilliges Wesen. 3) Erkenne dich als das Eigenthum Gottes; und alle drei Grundmaximen führen auf die gemeinschaftliche Folge: Mache dich und Andere vollkommen. Und so können noch unendlich viele Grunddefinitionen, oder auch richtige Erfahrungen vorausgeschickt werden, die uns alle auf einem bald kürzern, bald längern Wege auf dasselbe Resultat hinführen. An dieser wundervollen Harmonie erkennet man die Wahrheit! Sie zeigt wie die Natur, unendlich viele Aussichten, unendlich viele Gesichtspunkte, aber alle stimmen in das große Gemälde zusammen, unter welchem sie das Ganze darstellet. Dem allsehenden Auge ist die gesammte Natur Ein Gemälde, der Inbegriff aller möglichen Erkenntnisse Eine Wahrheit.

Die Begriffe der Moralphilosophie sind also fruchtbar und zusammenhängend genug zu einem theoretischen System, und wir können in dieser Theorie alle unsere besondere Pflichten, Rechte und Obliegenheiten, aus einem einzigen allgemeinen Naturgesetze entwickeln. Die Gewißheit wird dieselbe sein, die man sich in den Anfangsgründen der Metaphysik zu versprechen hat. Ist die Weltweisheit überhaupt eine Wissenschaft von den Beschaffenheiten der Dinge überhaupt, so ist die Moralphilosophie insbesondere nichts anders, als die Wissenschaft der Beschaffenheiten eines freiwilligen Wesens, in so weit es einen freien Willen hat. Die Freiheit aber ist, wie wir gesehen, ein fruchtbarer Begriff, dessen Entwickelung uns auf die Erkenntniß aller unserer Pflichten und Obliegenheiten führen kann; daher lassen sich die Lehren der theoretischen Moralphilosophie aus sichern Gründen unumstößlich darthun, und die Gewißheit, die in derselben herrscht, ist dieselbe, mit welcher sich in der Metaphysik die Beschaffenheiten der Dinge überhaupt entwickeln lassen. — Hingegen werden die Beweise in dieser Wissenschaft noch weit weniger einleuchtend, weniger faßlich sein können, als in den Anfangsgründen der Metaphysik oder der natürlichen Gottesgelahrtheit. Außer den Schwierigkeiten, mit welchen, wie in den vorigen Abschnitten ist gezeigt worden, in einer jeden philosophischen Wissenschaft die völlige Ueberzeugung verknüpft sein muß, kömmt in Ansehung der Sittenlehre noch hinzu, daß diese Wissenschaft auf den Gründen der Metaphysik gebaut ist. Man muß die Lehre von Gott, der Welt und der Seele des Menschen wohl begriffen, man muß sich davon überzeuget haben, ehe man sich in der Moralphilosophie einiges Licht versprechen kann. Wie kann ich begreifen, was ich Gott, mir selbst und meinem Nächsten schuldig bin, wenn ich nicht von Gott, meinem Nächsten, mir selbst und von der moralischen Verbindung, in welcher ich als Geschöpf und Nebengeschöpf mit jenen stehe, wahre und richtige Begriffe habe? Da also die praktische Weltweisheit die Wahrheiten der Metaphysik zum Grunde leget, so ist leicht zu begreifen, daß die Evidenz in derselben noch weit schwerer zu erhalten sein muß.

Mit der ausübenden Sittenlehre verhält es sich, wie mit allen andern praktischen Wissenschaften. Jeder praktische Vernunftschluß leget in dem Untersatze die Beschaffenheit eines gegen-

wärtigen Falles zum Grunde, die uns nicht anders als durch die Erfahrung bekannt werden kann; daher hängt die Wahrheit des Schlußsatzes dennoch von der Gewißheit der Erfahrung ab, durch welche der Untersatz außer Zweifel gesetzt wird. Und wenn die Erfahrung nicht Wahrheitsgründe genug enthält, uns von der Richtigkeit des Untersatzes vollkommen zu überzeugen, so wird der Schlußsatz dem schwächern Theile folgen, und nicht mehr als wahrscheinlich sein können.

Mit der praktischen Sittenlehre hat es die nämliche Bewandtniß. Es müssen Erfahrungen zum Grunde gelegt werden, die nicht allezeit den erwünschten Grad der Gewißheit haben können. Jedoch sind bei dieser Gelegenheit folgende Betrachtungen nicht außer Acht zu lassen. Es gibt allgemeine Naturgesetze, die unmittelbar aus der ersten Quelle fließen. Diese gehen mehr auf die Neigungen unsers Herzens, als auf unsere äußerlichen Handlungen. Sie schreiben uns vor, was wir lieben, und wovon wir abgeneigt sein sollen, und überlassen es dem untern Naturgesetze, unser Thun und Lassen einzurichten. Von dieser Beschaffenheit sind die allgemeinen Naturgesetze: Verehre den Schöpfer! Liebe die Tugend, fliehe das Laster! Beherrsche deine Leidenschaften, unterwirf deine Begierden der Vernunft! Alle diese Vorschriften der Vernunft können in Ausübungsschlüsse verwandelt werden, die den höchsten Grad der Ueberzeugung mit sich führen. Ich bin ein vernünftiges Geschöpf, daher muß ich meinen Schöpfer verehren, die Tugend lieben, das Laster verabscheuen. Meine Begierden können mich von dem Wege der Glückseligkeit abführen, meine Leidenschaften können das Ziel überschreiten; daher muß ich sie der Herrschaft der Vernunft unterwerfen. Alle diese praktische Vernunftschlüsse können mit geometrischer Strenge bewiesen werden. Die Obersätze derselben sind von einer solchen Allgemeinheit, daß keine Ausnahme von denselben statt findet. Ihre Ausübung kann keiner höhern Pflicht im Wege stehen, denn sie sind eigentlich die Quellen, aus welchen alle unsere Pflichten hergeleitet werden. Ich bin zu allen Zeiten und in allen möglichen Umständen verbunden, meinen Schöpfer zu verehren, die Tugend zu lieben u. s. w., und kein Vorfall in der Welt kann mich von dieser Obliegenheit befreien. — Die Untersätze dieser Vernunftschlüsse gründen sich auf die Erfahrungen eines innern Sinnes, die ihre Ueberzeugung mit sich führen.

Ich bin ein vernünftiges Geschöpf; ich sehne mich nach der Glückseligkeit; meine Begierden und Leidenschaften können, sich selbst überlassen, mich unglückselig machen; alle diese Sätze gründen sich zwar zuletzt auf Erfahrungen, allein auf Erfahrungen, die keinem Zweifel Raum lassen, die so untrüglich sind, als die bündigsten Vernunftschlüsse.

Steigt man aber zu den abgeleiteten Naturgesetzen herunter, die uns in besonderen Fällen vorschreiben, was wir thun und lassen sollen, so nimmt die Untrüglichkeit in der Ausübung allmälig ab, und steigt durch alle Stufen der Wahrscheinlichkeit bis zur Zweifelhaftigkeit nieder. Denn erstlich hängt die Beschaffenheit des gegenwärtigen Falles allhier von Erfahrungen ab, die selten Wahrheitsgründe genug enthalten. Die moralische Güte einer Handlung, der Werth oder Unwerth unsers Thuns und Lassens, hängt nicht nur von unzähligen begleitenden Umständen und Zufälligkeiten, sondern auch von den Folgen und Wirkungen dieser Handlungen ab, die unmöglich mit Gewißheit vorher gesehen werden können. Der mindeste unverhoffte Zufall kann alle unsere Hoffnungen vereiteln, und den besten Vorsatz von den allerschädlichsten Wirkungen sein lassen. Ein Umstand, den wir nicht bemerkt haben, und wie selten sind wir im Stande, alle Umstände genau zu erwägen! kann der Beschaffenheit des gegenwärtigen Falles eine ganz andere Gestalt geben. Nur ein allsehendes Auge kann die Ursachen, Folgen, Verhältnisse und Zufälligkeiten einer wirklichen Begebenheit mit der vollkommensten Gewißheit einsehen. Sterbliche müssen sich in diesem Falle der Führung einer bloßen Wahrscheinlichkeit überlassen. Ferner können dem Obersatze oder den allgemeinen Lebensregeln, welche in vorkommenden Fällen zur Ausübung gebracht werden sollen, zuweilen höhere Pflichten im Wege stehen, in welchem Falle ihre Verbindlichkeit aufhört. Wir sind verbunden, nicht das Gute, sondern das Beste zu thun, und ein abgeleitetes Naturgesetz, das einem höhern Naturgesetze im Wege stehet, muß demselben weichen. Dieser Streit der höhern und niedern Pflichten ist desto mehr zu besorgen, je besonderer die Lebensregel ist, welche den Obersatz unsers praktischen Schlusses ausmacht, und er kann durch Umstände veranlaßt werden, die der schärfsten Aufmerksamkeit entwischen. Die löblichste Handlung, das verdienstlichste Werk kann zur Sünde werden, wenn wir zu eben der Zeit eine hö-

here Pflicht versäumen, deren Verbindlichkeit wichtiger ist. Denn eine jede äußere Handlung schließt, indem sie geschiehet, alle übrigen Handlungen aus, die zu gleicher Zeit hätten geschehen können, und jedes Gesetz, das uns etwas zu thun befiehlt, muß unter der Bedingung verstanden werden, wenn zu eben der Zeit unsere Pflicht nichts Wichtigeres von uns heischt, das dadurch versäumt wird. Welcher Sterbliche kann sich rühmen, mit Gewißheit einzusehen, was Gelegenheit, Zeit und Umständen nach, die beste Handlung sei, die er ausführen kann? In solchen Fällen die Gewißheit abwarten, heißt ewig unschlüßig da stehen, niemals zur Ausübung kommen wollen. Ja öfters ist die Gelegenheit so dringend, der Zeitpunkt so entscheidend, daß uns nicht einmal Zeit gelassen wird, die Gründe der Wahrscheinlichkeit nach deutlichen Begriffen abzuwägen. Das Gewissen und ein glücklicher Wahrheitssinn (bon sens), wenn man mir dieses Wort erlauben will, müssen in den meisten Angelegenheiten die Stelle der Vernunft vertreten, wo uns nicht die Gelegenheit den kahlen Nacken zuwenden soll, bevor wir sie ergreifen. Das Gewissen ist eine Fertigkeit, das Gute vom Bösen, und der Wahrheitssinn eine Fertigkeit, das Wahre vom Falschen durch undeutliche Schlüsse richtig zu unterscheiden. Sie sind in ihrem Bezirke das, was der Geschmack in dem Gebiete des Schönen und Häßlichen ist. Ein geübter Geschmack findet in einem Nu, was die langsame Kritik nur nach und nach ins Licht setzet. Eben so schnell entscheidet das Gewissen, beurtheilet der Wahrheitssinn, was die Vernunft nicht ohne mühsames Nachdenken, in deutliche Schlüsse auflöset.

Das innere Gefühl, diese Empfindung des Guten und Bösen, Wahren und Falschen, wirkt nach unveränderlichen Regeln, nach richtigen Grundsätzen, aber nach Grundsätzen, die durch anhaltende Uebung unserm Temperamente einverleibt, bei uns gleichsam in Saft und Blut verwandelt worden sind. Ob sie gleich auf undeutliche Erkenntniß, und öfters auf bloße Wahrscheinlichkeiten gegründet sind, so ist ihre Wirkungskraft auf das Begehrungsvermögen dennoch weit feuriger und lebhafter, als die Wirkungskraft der deutlichsten Vernunftschlüsse, die ohne Fertigkeit überzeugen, aber nicht rühren, unterrichten, aber das Gemüth nicht bewegen. — Dieses in einiges Licht zu setzen, erlaube man mir

den Unterschied zwischen der praktischen und theoretischen Ueberzeugung, dessen ich am Ende des vorigen Abschnittes Erwähnung gethan, genauer zu betrachten.

Wir geben einem Satze Beifall, so bald wir die Wahrheitsgründe desselben einsehen. Je näher diese Wahrheitsgründe einer völligen Demonstration kommen, und je deutlicher wir dieselben erkennen, desto zuverläßiger ist unser Beifall. Endlich, wenn wir den Beweis eines Satzes so deutlich einsehen, daß wir die Wahrheit desselben nicht mehr in Zweifel ziehen können, so sind wir völlig überzeugt. — Dieses ist der theoretische Beifall, die Ueberzeugung des Verstandes.

Das Gemüth, oder der Inbegriff unserer Begehrungsvermögen erkennet eine Art von Beifall, der von jenem weit unterschieden ist, und praktischer Beifall genannt zu werden verdient. Wer von einer Wahrheit überzeugt ist, der kann sie zu eben der Zeit unmöglich in Zweifel ziehen; allein man kann von einer Verbindlichkeit theoretisch überzeugt sein, und ihr dennoch zuwider handeln. Ja Cartes scheint sogar nicht ohne Grund zu behaupten: Raro peccatur defectu *theoreticae* cognitionis officii sui, sed defectu *practicae*, hoc est defectu firmi habitus assentiendi officio suo.

Nicht alle demonstrativen Wahrheiten wirken gleich stark in unser Begehrungsvermögen. Manche überzeugen den Verstand, ohne das Gemüth zu bewegen, gewähren deutliche Erkenntniß, aber ohne Kraft, Leben und Wirksamkeit, da hingegen andere Wahrheiten mit weniger Gewißheit das Gemüth mehr bewegen, und eine wirksame und lebendige Erkenntniß hervorbringen, die in das Begehrungsvermögen übergehen, und zu werkthätigen Entschließungen antreiben. Die Ursache hievon ist bekannt. Wir Menschen besitzen außer der Vernunft, auch Sinne und Einbildungskraft, Neigungen und Leidenschaften, die in der Bestimmung unseres Thuns und Lassens von äußerster Wichtigkeit sind. Das Urtheil unserer Vernunft kömmt nicht allezeit mit dem Urtheile unserer niedern Seelenkräfte überein, und wenn sie mit einander streiten, so müssen sie nothwendig eines des andern Wirksamkeit in den Willen schwächen. Nur alsdann wird der Beifall einer Wahrheit praktisch, wenn die Vernunftgünde die niedern Seelenkräfte entweder besiegen, oder gar mit zu ihrem Vortheile einnehmen. In dem letztern Falle muß das Gemüth,

wie leicht zu begreifen ist, weit entschlossener sein; denn alsdann stimmen Vernunft und Einbildungskraft, Geist und Herz zusammen, uns zu Handlungen anzutreiben; allein auch in jenem Falle, wenn nämlich die Vernunftgründe alle Gegenvorstellungen der Einbildungskraft unterdrücken, wird die Erkenntniß lebendig, und bricht in Handlungen aus.

Die Ethik gibt uns Mittel an die Hand, wodurch die Uebereinstimmung der niedern Seelenkräfte mit der Vernunft zu erhalten ist. Man kann diese Mittel auf folgende vier Hauptstücke zurückbringen. 1) Die Häufung der Bewegungsgründe. Viele überredende Gründe können mehr Gewicht haben, das Herz leichter bewegen, als ein einziger überzeugender Bewegungsgrund, und wenn sie mit diesem vereiniget werden, so erzeugen sie die glückliche Uebereinkunft des Herzens mit dem Verstande, die eine Quelle der süßesten Zufriedenheit ist. Der Mathematiker begnügt sich mit einem einzigen Beweise, denn er hat nur den Verstand zu überführen, und einen bloß speculativen Beifall zu erzwingen. Der Redner hingegen häuft Gründe auf Gründe, bestürmt das Gemüth von allen Seiten und sucht sich eines jeden wahrscheinlichen Grundes zu seinem Vortheile zu bedienen, denn er will das Herz bewegen, das Begehrungsvermögen einnehmen, und muß nicht nur auf den Verstand, sondern auf Sinne und Einbildungskraft zugleich wirken. — 2) Die Uebung. Je öfter wir gewisse Gründe überdenken, je mehr wir aus denselben Bewegungsgründe zu unsern Handlungen hernehmen, desto lebhafter ist der Eindruck, den sie in dem Gemüthe hinterlassen, und desto leichter können sie auch die niedern Seelenkräfte einnehmen. Wenn diese Uebung so lange fortgesetzet wird, bis uns die Handlung leicht wird, so sagen wir, wir haben eine Fertigkeit erlangt, etwas zu thun. Gewohnheit und Uebung regieren eigenmächtig in unserm Herzen, und man kann durch Hülfe derselben die widerspenstigsten Neigungen besiegen, die hartnäckigsten Leidenschaften unter das Joch der Vernunft bringen, oder vielmehr, man kann durch Hülfe derselben Neigungen und Leidenschaften erzeugen, die mit den Vorschriften der Vernunft einen und denselben Endzweck haben. — 3) Die angenehme Empfindung. Wenn die Vernunftgründe von Schönheit und Anmuth unterstützt werden, so wird die Einbildungskraft leicht zur Uebereinstimmung gereizt. Die Vollkommenheit ist die Triebfeder der Vernunft,

und die angenehme Empfindung die Lockspeise der Einbildungskraft. Hierauf gründet sich der Nutzen der schönen Künste und Wissenschaften in der Sittenlehre. Die Vernunftgründe überzeugen den Verstand von der Vortrefflichkeit der Tugend, und die schönen Künste erzwingen den Beifall der Einbildungskraft. Jene machen sie verehrungswerth, diese angenehm. Jene zeigen den Weg zur Glückseligkeit, und diese bestreuen ihn mit Blumen. Wie groß ist der Virtuose in den Augen des Weltweisen, wenn er seiner Bestimmung treu bleibt, und der Tugend wirklich die Vortheile verschafft, die sie sich von ihm versprechen kann! — 4) Endlich ist das vierte Hauptmittel, die Einbildungskraft mit der Vernunft in Uebereinstimmung zu bringen, die anschauende Erkenntniß, wenn man nämlich die allgemeinen Vernunftgründe durch Beispiele gleichsam in sinnliche Begriffe verwandelt. In jeder Theorie dienet das Exempel nur zur Erläuterung und wird überflüßig, so bald wir den allgemeinen Lehrsatz deutlich begreifen, aber in der Ausübung hat das Beispiel allezeit größern Nutzen als die Maxime. Es hat einen stärkern Einfluß in den Beifall des Gemüths, weil es die Sinne rühret, die Einbildungskraft erschüttert. — Hierauf gründet sich der Nutzen der Geschichte und der Aesopischen Fabel in der Sittenlehre.

Man siehet nunmehr, was dazu gehöret, wenn die Grundsätze der praktischen Sittenlehre in unser Thun und Lassen die gehörige Wirkung thun, und eine dauerhafte und unveränderliche Bereitwilligkeit zur Tugend zuwege bringen sollen. Sie müssen durch Beispiele belebt, von der Gewalt der angenehmen Empfindung unterstützt, durch die Uebung in beständiger Wirksamkeit erhalten, und endlich in Fertigkeit verwandelt werden. Alsdann entsteht die Ueberzeugung des Herzens, die in der Sittenlehre unser vornehmster Endzweck ist. Der Geist mag immer nur wahrscheinliche Beweise vor sich sehen, ja er mag diese Wahrscheinlichkeit selbst nicht einmal deutlich zergliedert, nur mit dem Wahrheitssinne begriffen haben: dieses hindert nicht allezeit das Leben des Erkenntnisses. Die Sinne können gleichwol lebhaft gerührt, die Einbildungskraft entzündet, und das Gemüth durch Gewohnheit, Beispiel, Anmuth u. s. w. zu dem standhaftesten und unveränderlichsten Beifalle gezwungen werden, woraus eine süßere Beruhigung und Zufriedenheit entspringt, als aus der kalten Ueberzeugung des Geistes.

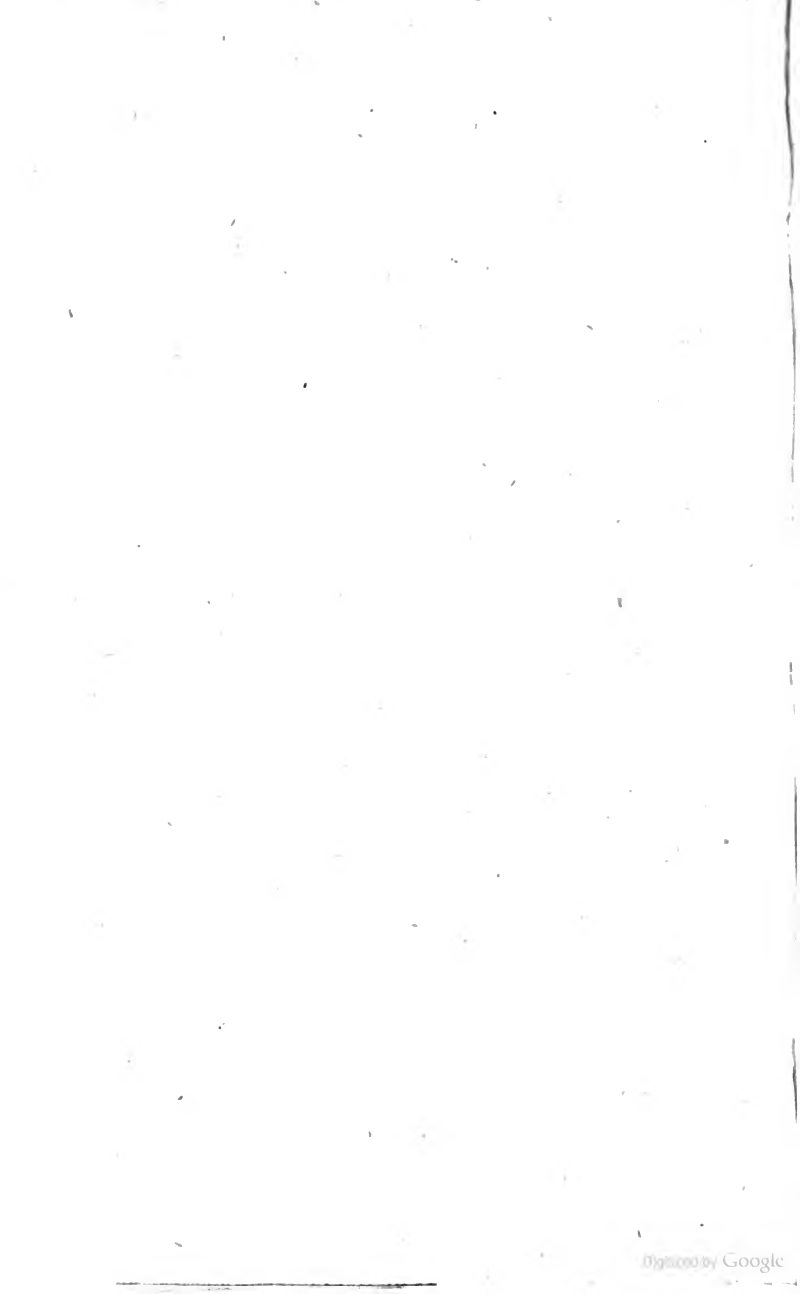
Diese Betrachtungen haben keinesweges die Absicht, den Nutzen der demonstrativen Sittenlehre in Zweifel zu ziehen. Es gilt vielmehr auch hier, was am Ende des vorigen Abschnittes in Ansehung der Lehre von Gott und seinen Eigenschaften erinnert worden ist. Eine jede Erkenntnißart hat ihren Werth.

Phädon

oder

über die Unsterblichkeit der Seele,

in drei Gesprächen.



Vorrede.

Folgende Gespräche des Sokrates mit seinen Freunden, über die Unsterblichkeit der Seele, sollten meinem Freunde Abbt gewidmet werden. Er war es, der mich aufgemuntert hatte, die vor einigen Jahren angefangene und weggelegte Arbeit wieder vorzunehmen. Als er noch zu Rinteln Professor war, gab er mir, in einem seiner freundschaftlichen Briefe, seine Gedanken über Spaldings Bestimmung des Menschen zu erkennen. Aus unserm Briefwechsel über diese Materie sind die kleinen Aufsätze genommen, die in dem neunzehnten Theile der Literaturbriefe unter dem Titel: Zweifel und Orakel, die Bestimmung des Menschen betreffend, vorkommen. Ich hatte das Vergnügen, über einige der wichtigsten Punkte meines Freundes Einstimmung zu erhalten, ob ich ihm gleich nicht in allen Genüge leisten konnte. Mit der Offenherzigkeit eines wahren Freundes goß er die geheimsten Empfindungen seiner Seele, sein ganzes Herz in meinen Busen aus. Seine philosophischen Betrachtungen erhielten durch die sanften Empfindungen des guten Herzens einen eigenen Schwung, ein reges Feuer, wodurch sie die Liebe zur Wahrheit in der kältesten Brust würden entzündet haben; und seine Zweifel selbst unterließen niemals neue Aussichten zu entdecken, und die Wahrheit von einer noch unbemerkten Seite zu zeigen. Unserer Abrede gemäß, sollte ich folgende Gespräche ausarbeiten, und darin die vornehmsten Lehrsätze, worin wir übereinkamen, aus einander setzen; und diese sollten in der Folge zur Grundlage unseres Briefwechsels dienen.

Allein es hat der Vorsehung gefallen, dieses aufblühende Genie vor der Zeit der Erde zu entziehen. Kurz und rühmlich war die Laufbahn, die er hienieden vollendet hat. Sein Werk vom Verdienste wird den Deutschen ein unvergeßliches Denkmal seiner eigenen Verdienste bleiben; mit seinen Jahren verglichen, verdienet dieses Werk die Bewunderung der Nachkommenschaft. Was für Früchte konnte man nicht von einem Baume hoffen, dessen Blüte so vortrefflich war? Er hatte noch andere Werke unter der Feder, die an Vollkommenheit, wie er an Erfahrenheit und Kräften des Geistes, zugenommen haben würden. Alle diese schönen Hoffnungen sind dahin! Deutschland verliert an ihm einen trefflichen Schriftsteller, die Menschlichkeit einen liebreichen Weisen, dessen Gefühl so edel, als sein Verstand aufgeheitert war; seine Freunde den zärtlichsten Freund, und ich einen Gefährten auf dem Wege zur Wahrheit, der mich vor Fehltritten warnte.

Nach dem Beispiele des Plato habe ich den Sokrates in seinen letzten Stunden die Gründe für die Unsterblichkeit der menschlichen Seele seinen Schülern vortragen lassen. Das Gespräch des griechischen Schriftstellers, das den Namen Phädon führet, hat eine Menge ungemeiner Schönheiten, die zum Besten der Lehre von der Unsterblichkeit genutzt zu werden verdienten. Ich habe mir die Einkleidung, Anordnung und Beredtsamkeit desselben zu Nutzen gemacht, und nur die metaphysischen Beweisthümer nach dem Geschmacke unserer Zeiten einzurichten gesucht. In dem ersten Gespräche konnte ich mich etwas näher an mein Muster halten. Verschiedene Beweisgründe desselben schienen nur einer geringen Veränderung des Zuschnittes, und andere einer Entwickelung aus ihren ersten Gründen zu bedürfen, um die Ueberzeugungskräfte zu erlangen, die ein neuerer Leser in dem Gespräche des Plato vermisset. Die lange und heftige Declamation wider den menschlichen Körper und seine Bedürfnisse*), die Plato mehr in dem Geiste des Pythagoras, als seines Lehrers geschrieben zu haben scheint, mußte, nach unsern bessern Begriffen von dem Werthe dieses göttlichen Geschöpfes, sehr gemildert werden, und dennoch wird sie den Ohren manches jetzigen Lesers fremd klingen. Ich gestehe es, daß ich bloß der siegenden Beredtsamkeit des Plato zu gefallen, diese Stelle beibehalten habe.

*) S. 121. u. f.

In der Folge sah ich mich schon genöthiget, meinen Führer zu verlassen. Seine Beweise für die Immaterialität der Seele scheinen uns wenigstens so seicht und grillenhaft, daß sie kaum eine ernsthafte Widerlegung verdienen. Ob dieses von unserer bessern Einsicht in die Weltweisheit, oder von unserer schlechten Einsicht in die philosophische Sprache der Alten herrühret, vermag ich nicht zu entscheiden. Ich habe in dem zweiten Gespräche einen Beweis für die Immaterialität der Seele gewählt, den die Schüler des Plato gegeben, und einige neuere Weltweise von ihnen angenommen. Er schien mit nicht nur überzeugend, sondern auch am bequemsten, nach der Sokratischen Methode vorgetragen zu werden.

In dem dritten Gespräche mußte ich völlig zu den Neuern meine Zuflucht nehmen, und meinen Sokrates fast wie einen Weltweisen aus dem siebenzehnten oder achtzehnten Jahrhunderte sprechen lassen. Meine Absicht war nicht, die Gründe anzuzeigen, die der griechische Weltweise zu seiner Zeit gehabt, die Unsterblichkeit der Seele zu glauben, sondern was ein Mann wie Sokrates, der seinen Glauben gern auf Vernunft gründet, in unsern Tagen, nach den Bemühungen so vieler großen Köpfe, für Gründe finden würde, seine Seele für unsterblich zu halten.

Auf solche Weise ist folgendes Mittelding zwischen einer Uebersetzung und eigenen Ausarbeitung entstanden. Ob ich auch etwas Neues habe, oder nur das so oft Gesagte vorbringe, mögen Andere entscheiden. Es ist schwer, in einer Materie, über welche so viele große Köpfe nachgedacht haben, durchgehends neu zu sein und es ist lächerlich, Neuheit affectiren zu wollen. Wenn ich hätte Schriftsteller anführen mögen, so wären die Namen **Plotinus**, **Cartes**, **Leibnitz**, **Wolf**, **Baumgarten**, **Reimarus** u. a. oft vorgekommen. Vielleicht wäre dem Leser auch alsdann deutlicher in die Augen gefallen, was ich von dem Meinigen hinzugethan habe. Allein dem bloßen Liebhaber ist es einerlei, ob er einen Beweisgrund Diesem oder Jenem zu verdanken hat; und der Gelehrte weiß das Mein und Dein in so wichtigen Materien doch wohl zu unterscheiden. Ich bitte gleichwol meine Leser, auf die Gründe, die ich von der Harmonie der moralischen Wahrheiten, insbesondere*) von dem System unserer Rechte und Obliegenheiten herhole, aufmerksam zu

*) S 130. u. f.

sein. Ich erinnere mich nicht, sie bei irgend einem Schriftsteller gelesen zu haben, und sie scheinen mir für Denjenigen, der in die Grundsätze einstimmt, vollkommen überzeugend zu sein. Die Art des Vortrages hat mich genöthigt, sie als bloße Ueberredungsgründe anzubringen, ich halte sie aber für fähig, nach der Schärfe der strengsten Logik ausgeführet zu werden.

Den Charakter des Sokrates habe ich für dienlich erachtet, voraus zu schicken, um bei meinen Lesern das Andenken des Weltweisen aufzufrischen, der in den Gesprächen die Hauptperson ausmachet. *Cooper's* Life of Sokrates*) hat mir dabei zum Leitfaden gedienet; jedoch sind auch die Quellen zu Rathe gezogen worden.

---

*) London 1750.

Leben und Charakter des Sokrates.

Sokrates, Sohn des Bildhauers Sophroniskus und der Hebamme Phänarete, der Weiseste und Tugendhafteste unter den Griechen, ward in dem vierten Jahre der siebenzigsten Olympiade, zu Athen in der alopekischen Zunft daselbst geboren. Der Vater hielt ihn in seiner Jugend zur Bildhauerkunst an, in welcher er es ziemlich weit gebracht haben muß, wenn die bekleideten Grazien, die auf der Mauer zu Athen hinter der Bildsäule der Minerva standen, wie Verschiedene versichern, von seiner Arbeit gewesen. Zeiten, in welchen ein Phidias, Zeuxis und Myron lebten, können keiner mittelmäßigen Arbeit eine so wichtige Stelle eingeräumt haben.

Etwa in seinem dreißigsten Jahre, als sein Vater längst todt war und er, ohne sonderliche Neigung, aber aus Noth die Bildhauerkunst noch immer trieb, lernte ihn Kriton, ein vornehmer Athenienser kennen, bemerkte seine erhabene Talente, und urtheilte, daß er dem menschlichen Geschlechte durch sein Nachdenken weit nützlicher werden könnte, als durch seine Handarbeit. Er nahm ihn aus der Schule der Kunst und brachte ihn zu den Weisen der damaligen Zeit, um ihm Schönheiten einer höhern Ordnung zur Betrachtung und Nachahmung vorhalten zu lassen. Lehret die Kunst, das Leben im Leblosen nachzuahmen, den Stein dem Menschen ähnlich zu machen, so suchet die Weisheit hingegen, das Unendliche im Endlichen nachzuahmen, die Seele des Menschen jener ursprünglichen Schönheit und Vollkommenheit so nahe zu bringen, als es in diesem Leben möglich ist. Sokrates genoß den Unterricht und den Umgang der be-

rühmtesten Leute in allen Wissenschaften und Künsten, von welchen seine Schüler den Archelaus, Anaxagoras, Prodikus, Evenus, Isimachus, Theodorus und Andere nennen.

Kriton versahe ihn mit den Nothwendigkeiten des Lebens, und Sokrates legte sich anfangs mit vielem Fleiße auf die Naturlehre, die zur damaligen Zeit sehr im Schwunge war. Er merkte aber gar bald, daß es Zeit sei, die Weisheit von der Betrachtung der Natur auf die Betrachtung des Menschen zurückzuführen. Dieses ist der Weg, den die Weltweisheit allezeit nehmen sollte. Sie muß mit Untersuchung der äußerlichen Gegenstände anfangen, aber bei jedem Schritte, den sie thut, einen Blick auf den Menschen zurückwerfen, auf dessen wahre Glückseligkeit alle ihre Bemühungen abzielen sollten. Wenn die Bewegung der Planeten, die Beschaffenheit der himmlischen Körper, die Natur der Elemente u. s. w. nicht wenigstens mittelbar einen Einfluß in unsere Glückseligkeit haben: so ist der Mensch gar nicht bestimmt, sie zu untersuchen. Sokrates war der Erste, wie Cicero sagt, der die Philosophie vom Himmel herunter gerufen, in die Städte eingesetzt, in die Wohnungen der Menschen geführet, und sie über ihr Thun und Lassen Betrachtungen anzustellen genöthiget hat. Indeß ging er, wie überhaupt die Neuerungsstifter zu thun pflegen, auf der andern Seite etwas zu weit, und sprach zuweilen von den erhabensten Wissenschaften mit einer Art von Geringschätzung, die dem weisen Beurtheiler der Dinge nicht geziemet.

Damals stand in Griechenland, wie zu allen Zeiten bei dem Pöbel, die Art von Gelehrten in großem Ansehen, die sich angelegen sein lassen, eingewurzelte Vorurtheile und verjährten Aberglauben durch allerhand Scheingründe und Spitzfindigkeiten zu begünstigen. Sie gaben sich den Ehrennamen Sophisten*), den ihre Aufführung in einen Ekelnamen verwandelte. Sie besorgten die Erziehung der Jugend und unterrichteten auf öffentlichen Schulen sowol, als in Privathäusern, in Künsten, Wissenschaften, Sittenlehre und Religion, mit allgemeinem Beifalle. Sie wußten, daß in demokratischen Regierungsverfassungen die Beredtsamkeit über Alles geschätzt wird, daß ein freier Mann

*) Der ursprünglichen Bedeutung nach: Weisheitslehrer.

gerne von Politik schwatzen höret, und daß die Wissensbegierde schaaler Köpfe am liebsten durch Mährchen befriediget sein will: daher unterließen sie niemals, in ihrem Vortrage gleißende Beredtsamkeit, falsche Politik und ungereimte Fabeln so künstlich durch einander zu flechten, daß das Volk sie mit Verwunderung anhörte und mit Verschwendung belohnte. Mit der Priesterschaft standen sie in gutem Vernehmen, denn sie hatten beiderseits die weise Maxime: leben und leben lassen. Wenn die Tyrannei der Heuchler den freien Geist der Menschen nicht länger unter dem Joche halten konnte: so waren jene Scheinfreunde der Wahrheit bestellt, ihn auf falsche Wege zu verleiten, die natürlichen Begriffe durch einander zu werfen, und allen Unterschied zwischen Wahrheit und Irrthum, Recht und Unrecht, Gutem und Bösem, durch blendende Trugschlüsse aufzuheben. In der Theorie war ihr Hauptgrundsatz: Man kann Alles beweisen und Alles widerlegen, und in der Ausübung: Man muß von der Thorheit Anderer und seiner eigenen Ueberlegenheit so viel Vortheil ziehen, als man nur kann. Diese letztere Maxime hielten sie zwar, wie leicht zu erachten, vor dem Volke geheim, und vertrauten dieselbe nur ihren Lieblingen, die an ihrem Gewerbe Theil nehmen sollten; allein die Moral, die sie öffentlich lehrten, war nichts desto weniger für das Herz des Menschen eben so verderblich, als ihre Politik für die Rechte, Freiheit und Glückseligkeit des menschlichen Geschlechtes.

Da sie listig genug waren, das herrschende Religionssystem mit ihrem Interesse zu verwickeln, so gehörte nicht nur Entschlossenheit und Heldenmuth dazu, ihren Betrügereien Einhalt zu thun, sondern ein wahrer Tugendfreund durfte ohne die behutsamste Vorsichtigkeit es nicht wagen. Es ist kein Religionssystem so verderbt, das nicht wenigstens einigen Pflichten der Menschheit eine gewisse Heiligung gibt, die der Menschenfreund verehren, und der Sittenverbesserer, wenn er nicht seiner eigenen Absicht zuwider handeln will, unangetastet lassen muß. Von Zweifel in Religionssachen zur Leichtsinnigkeit, von Vernachläßigung des äußerlichen Gottesdienstes zur Geringschätzung alles Gottesdienstes überhaupt pflegt der Uebergang sehr leicht zu sein, besonders für Gemüther, die nicht unter der Herrschaft der Vernunft stehen, sondern von Geiz, Ehrsucht oder Wollust regeret werden.

Die Priester des Aberglaubens verlassen sich nur allzusehr auf diesen Hinterhalt, und nehmen zu demselben, wie zu einem unverletzlichen Heiligthum, ihre Zuflucht, so oft ein Angriff auf sie geschiehet.

Solche Schwierigkeiten und Hindernisse standen dem Sokrates im Wege, als er den großen Entschluß faßte, Tugend und Weisheit unter seinen Nebenmenschen zu verbreiten. Er hatte, von der einen Seite, seine eigenen Vorurtheile der Erziehung zu besiegen, die Unwissenheit Anderer zu beleuchten, Sophisterei zu bestreiten, Bosheit, Neid, Verleumdung und Beschimpfung von Seiten seiner Gegner auszuhalten, Armuth zu ertragen, festgesetzte Macht zu bekämpfen, und, was das Schwerste war, die finstern Schrecknisse des Aberglaubens zu vereiteln. Von der andern Seite waren die schwachen Gemüther seiner Mitbürger zu schonen, Aergernisse zu vermeiden, und der gute Einfluß, den selbst die albernste Religion auf die Sitten der Einfältigen hat, nicht zu verscherzen. Alle diese Schwierigkeiten überstand er mit der Weisheit eines wahren Philosophen, mit der Geduld eines Heiligen, mit der uneigennützigen Tugend eines Menschenfreundes, mit der Entschlossenheit eines Helden, auf Unkosten und mit Verlust aller weltlichen Güter und Vergnügungen. Gesundheit, Macht, Bequemlichkeit, Leumund, Ruhe und zuletzt das Leben selbst, gab er auf die liebreichste Weise für das Wohl seiner Nebenmenschen hin. So mächtig wirkte in ihm die Liebe zur Tugend und Rechtschaffenheit, und die Unverletzlichkeit der Pflichten gegen den Schöpfer und Erhalter der Dinge, den er durch das unverfälschte Licht der Vernunft auf eine lebendige Art erkannte.

Diese höhern Aussichten des Weltbürgers hielten ihn indessen nicht ab, die gemeinen Pflichten gegen sein Vaterland zu erfüllen. In seinem sechs und dreißigsten Jahre that er Kriegsdienste wider die Potidäer, die Einwohner einer Stadt in Thrazien, die sich wider ihre Tributherren, die Athenienser empört hatten. Allhier versäumete er die Gelegenheit nicht, seinen Körper wider alle Beschwerlichkeiten des Krieges und die Rauhigkeit der Jahreszeit abzuhärten, und seine Seele in Unerschrockenheit und Verachtung der Gefahr zu üben. Er trug, durch die allgemeine Einstimmung seiner Mitbewerber selbst, den Preis der Tapferkeit davon, überließ aber denselben dem Alcibiades,

den er liebte, und hierdurch aufmuntern wollte, solche Ehrenbezeigungen von seinem Vaterlande künftighin durch eigene Thaten zu verdienen. Kurz vorher hatte er ihm in einem Gefechte das Leben gerettet. — Man belagerte die Stadt Potidäa in der strengsten Kälte. Andere verwahrten sich wider den Frost; er blieb bei seiner gewöhnlichen Kleidung, und ging mit bloßen Füßen über das Eis. Die Pest wüthete in dem Lager und in Athen selbst. Es ist fast nicht zu glauben, was Diogenes Laertius und Aelian versichern: Sokrates soll der einzige gewesen sein, den sie gar nicht angegriffen. Ohne aus diesem Umstande, der allenfalls ein bloßer Zufall hat sein können*), etwas zu schließen, kann man überhaupt mit Zuverläßigkeit sagen, daß er von einer starken und dauerhaften Leibesbeschaffenheit gewesen, und solche durch Mäßigkeit, Uebung und Entfernung von aller Weichlichkeit so zu erhalten gewußt hat, daß er wider alle Zufälle und Beschwerlichkeiten des Lebens abgehärtet war. Gleichwol hat er auch im Felde nicht unterlassen, seine Seelenkräfte nicht nur zu üben, sondern äußerst anzustrengen. Man sahe ihn zuweilen vierundzwanzig Stunden auf eben der Stelle, mit unverwandten Blicken, in Gedanken vertieft stehen, als wenn der Geist von seinem Körper abwesend wäre, sagt Aulus Gellius. Man kann nicht leugnen, daß diese Entzückungen eine, wenigstens entfernte Anlage zur Schwärmerei gewesen, und man findet in seinem Leben mehrere Spuren, daß er nicht völlig davon befreiet geblieben. Indessen war es eine unschädliche Schwärmerei, die weder Hochmuth noch Menschenhaß zum Grunde hatte, und die in der Verfassung, in welcher er sich befand, ihm sehr nützlich gewesen sein mag. Die gemeinen Kräfte der Natur reichen vielleicht nicht hin, den Menschen zu so großen Gedanken und standhaften Entschließungen zu erheben.

Nach geendigtem Feldzug kehrte er in seine Vaterstadt zurück, und fing an mit Nachdruck Sophisterei und Aberglauben zu bekämpfen, und seine Mitbürger in Tugend und Weisheit zu unterrichten. Auf öffentlichen Straßen, Spaziergängen, in

*) Die Arzneiverständigen wollen aus der Erfahrung wissen, daß die Pest die stärkste Leibesbeschaffenheit gerade am wenigsten verschone.

Bädern, Privathäusern, Werkstätten der Künstler, wo er nur Menschen fand, die er bessern zu können glaubte, da hielt er sie an, ließ sich mit ihnen in Gespräche ein*), erklärte ihnen was recht und unrecht, gut und böse, heilig und unheilig sei; unterhielt sie von der Vorsehung und Regierung Gottes, von den Mitteln ihm zu gefallen, von der Glückseligkeit des Menschen, von den Pflichten eines Hausvaters, eines Ehemanns u. s. w. Alles dieses niemals in dem aufdringenden Ton eines Lehrers, sondern als ein Freund, der die Wahrheit selbst erst mit uns suchen will. Er wußte es aber durch die einfältigsten Kinderfragen so einzuleiten, daß man von Frage zu Frage ohne sonderliche Anstrengung ihm folgen konnte, ganz unvermerkt aber sich am Ziele sah, und die Wahrheit nicht gelernet, sondern selbst erfunden zu haben glaubte. Ich ahme hierin meiner Mutter nach, pflegte er im Scherze zu sagen: sie gebieret selbst nicht mehr, aber sie besitzet Kunstgriffe, wodurch sie andern ihre Geburten zur Welt bringen hilft. Auf eine ähnliche Weise versehe ich bei meinen Freunden das Amt eines Geburtshelfers. Ich frage und forsche so lange, bis die verborgene Frucht ihres Verstandes ans Licht kömmt.

Diese Methode, die Wahrheit zu erfragen, war auch die glücklichste, die Sophisten zu widerlegen. Wenn es zu einem ausführlichen Vortrage kam, so war ihnen nicht beizukommen. Denn da standen ihnen so viel Ausschweifungen, so viel Mährchen, so viel Scheingründe, und so viel rednerische Figuren zu Gebote, daß die Zuhörer verblendet wurden und überzeugt zu sein glaubten. Ein allgemeines Händeklatschen pflegte ihnen selten zu entstehen. Und man stelle sich den triumphirenden Blick vor, mit welchem solche Lehrer alsdann auf ihre Schüler, oder

*) Mit dem Xenophon ward er auf folgende Weise bekannt. Er begegnete ihm in einem engen Durchgange. Der schöne und bescheidene Anstand des jungen Menschen gefiel ihm so wohl, daß er ihm den Stock vorhielt, und ihn nicht weiter gehen lassen wollte. Jüngling! sprach er, weißt du, wo die Bedürfnisse des Lebens zu bekommen sind? — O ja! antwortete Xenophon. — Weißt du aber auch, wo Tugend und Rechtschaffenheit zu erhalten ist? — Der junge Mensch stutzte und sah ihn an. — So folge mir, fuhr Sokrates fort, ich will es dir zeigen. Jener folgte ihm, ward sein treuester Schüler, und man weiß, wie viel er ihm zu verdanken gehabt.

wol gar Widersacher, herabsahen. Was that Sokrates bei einer solchen Gelegenheit? Er klatschte mit, wagte aber einige gar leichte, von der Sache etwas entfernte Fragen, die der hochgelehrte Mann für albern hielt, und aus Mitleiden beantwortete. Nach und nach schlich er sich der Sache näher, immer mit Fragen und immer, indem er seinem Gegner die Gelegenheit abschnitt, in anhaltende Reden auszuschweifen. Dadurch wurden sie genöthiget, die Begriffe deutlich aus einander zu setzen, richtige Erklärungen gelten, und aus ihren falschen Voraussetzungen ungereimte Folgen ziehen zu lassen. Zuletzt sahen sie sich so in die Enge getrieben, daß sie ungeduldig wurden. Er aber ward es niemals, sondern ertrug ihre Unart selbst mit der größten Gelassenheit, fuhr fort die Begriffe zu entwickeln, bis endlich die Ungereimtheiten, die aus den Grundsätzen der Sophisten folgten, dem einfältigsten Zuhörer handgreiflich wurden. Auf solche Weise wurden sie ihren eigenen Schülern zum Gelächter.

In Ansehung der Religion scheinet er folgende Maxime vor Augen gehabt zu haben. Jede falsche Lehre oder Meinung, die offenbar zur Unsittlichkeit führet, und also der Glückseligkeit des menschlichen Geschlechts entgegen ist, wurde von ihm auf keinerlei Weise verschont, sondern öffentlich, im Beisein der Heuchler, Sophisten und des gemeinen Volks bestritten, lächerlich gemacht, und in ihren ungereimten und abscheulichen Folgen gezeigt. Von dieser Art waren die Lehren der Fabeldichter von den Schwachheiten, Ungerechtigkeiten, schändlichen Begierden und Leidenschaften, die sie ihren Göttern zuschrieben. Ueber dergleichen Sätze, so wie über unrichtige Begriffe von der Vorsehung und Regierung Gottes, auch über die Belohnung des Guten und die Bestrafung des Bösen, war er niemals zurückhaltend, niemals, selbst zum Scheine nicht zweifelhaft, sondern allezeit entschlossen, die Sache der Wahrheit mit der größten Unerschrockenheit zu verfechten, und, wie der Erfolg gezeigt, sein Bekenntniß mit dem Tode zu versiegeln. Eine Lehre aber, die bloß theoretisch falsch und den Sitten so großen Schaden nicht bringen konnte, als von einer Neuerung zu befürchten war, ließ er unangefochten, bekannte sich vielmehr öffentlich zu der herrschenden Meinung, beobachtete die darauf gegründeten Ceremonien und Religionsgebräuche, vermied hingegen alle Gelegenheit zu einer entscheiden-

den Erklärung; und wann ihr nicht auszuweichen war, so hatte er eine Zuflucht in Bereitschaft, die ihm niemals entstehen konnte: er schützte seine Unwissenheit vor.

Hierunter begünstigte ihn vorzüglich die Methode zu lehren, die er, wie wir gesehen, aus andern Absichten gewählt hatte. Denn da er seine Lehre niemals mit dem Hochmuthe eines allwissenden Mannes ankündigte, da er vielmehr nichts selbst behauptete, sondern allezeit die Wahrheit durch Fragen von seinen Zuhörern herauszulocken suchte: so war ihm erlaubt, das nicht zu wissen, was er nicht wissen konnte oder durfte. Die Eitelkeit, auf alle Fragen eine Antwort zu wissen, hat so manchen großen Geist verführt, Dinge zu behaupten, die er in dem Munde eines Andern getadelt haben würde. Sokrates war von dieser Eitelkeit weit entfernt. Von Dingen, die über seinen Horizont waren, gestand er mit der naivesten Freimüthigkeit: Dieses weiß ich nicht; und wann er merkte, daß ihm Fallen gelegt wurden, und gewisse Geständnisse abgelockt werden sollten, so zog er sich aus dem Spiele und sagte: Nichts weiß ich! Das Orakel zu Delphi erklärte ihn für den Weisesten unter allen Sterblichen. Wie es scheinet, so hatte die Priesterinn die listige Absicht, einen ihr so gefährlichen Mann durch diese Schmeichelei zu gewinnen, und in die Nothwendigkeit zu setzen, ihre Orakelsprüche für untrüglich zu erklären, wenn er für den weisesten Sterblichen gehalten werden wollte. Allein Sokrates gab der Sache eine gar besondere Wendung: Wißt Ihr, sprach er, warum Apollo mich für den größten Weisen auf Erden hält? Weil Andere mehrentheils etwas zu wissen glauben, das sie nicht wissen, ich aber sehr wohl einsehe, daß alles, was ich weiß, darauf hinausläuft, daß ich nichts weiß.

Der Ruhm des Sokrates verbreitete sich in ganz Griechenland, und es kamen die angesehensten und gelehrtesten Männer von allen Gegenden zu ihm, um seines freundschaftlichen Umgangs und Unterrichts zu genießen. Die Begierde ihn zu hören, war unter seinen Freunden so groß, daß mancher sein Leben wagte, um nur täglich bei ihm zu sein. Die Athenienser hatten bei Lebensstrafe verboten, daß sich kein Megarenser auf ihrem Gebiete betreten lassen sollte. Euklides von Megara, ein Freund und Schüler des Sokrates, ließ sich dadurch nicht abhalten, seinen Lehrer zu besuchen. Des Nachts ging er, in

bunte Weiberkleider gehüllt, von Megara nach Athen und des Morgens, ehe es Tag war, ging er wieder seine zwanzig tausend Schritte zurück nach Hause. Bei dem Allen lebte Sokrates in der äußersten Armuth und Dürftigkeit, und wollte sich nichts für seinen Unterricht bezahlen lassen, obgleich die Athenienser so lernbegierig waren, daß sie sichs große Summen würden haben kosten lassen, wenn er auf Belohnung gedrungen hätte. Die Sophisten wußten von dieser Bereitwilligkeit schon bessern Gebrauch zu machen.

Es muß ihm desto mehr Ueberwindung gekostet haben, diese Dürftigkeit zu ertragen, da seine Frau, die berüchtigte Xanthippe, eben nicht die genügsamste Hausfrau gewesen, und er auch für Kinder zu sorgen gehabt, die ihre Verpflegung von seiner Hand erwarteten. Es ist zwar noch nicht ausgemacht, daß die Xanthippe von so böser Gemüthsart gewesen, als man gemeiniglich glaubet. Die Mährchen, die zu ihrer Beschimpfung bekannt sind, rühren von spätern Schriftstellern her, die sie nur vom Hörensagen haben konnten. Plato und Xenophon, die am besten davon unterrichtet sein mußten, scheinen sie als eine mittelmäßige Frau gekannt zu haben, von der sich weder viel Gutes noch viel Böses sagen läßt. Ja man wird in folgendem Gespräche nach dem Plato finden, daß sie an dem letzten Tage des Sokrates, mit ihrem Kinde bei ihm im Kerker gewesen, und sich außerordentlich über seinen Tod betrübt hat. Alles, was man sonst bei diesen glaubwürdigsten Schriftstellern zu ihrem Nachtheile findet, ist etwa eine Stelle in dem Tischgespräche Xenophon's, wo jemand den Sokrates fragt, warum er sich eine Frau genommen, die so wenig umgänglich wäre? worauf dieser in seinem gewöhnlichen Tone antwortet: Wer mit Pferden umgehen lernen will, der wählet sich zu seiner Uebung kein geduldiges Lastthier, sondern ein muthiges Roß, das schwer zu bändigen ist. Ich, der ich mit Menschen umgehen lernen will, habe mir aus eben der Ursache eine Hausfrau gewählt, die unverträglich ist, um die verschiedene Laune der Menschen desto besser ertragen zu lernen. An einer andern Stelle läßt eben dieser Schriftsteller den Sohn des Sokrates, den Lamproklus, sich gegen seinen Vater über die harte Begegnung, mürrische Gemüthsart und unerträgliche Laune seiner Mutter beschweren. Allein aus der Antwort des Sokrates erhellet, zu ihrem Lobe,

daß sie bei ihrem zänkischen Gemüthe, die Pflichten einer Hausmutter gleichwol sorgfältig beobachtet, und ihre Kinder geliebt und gehörig verpflegt hat. Dieses Zeugniß ihres Ehemannes widerlegt offenbar alle schimpfliche Historchen, die man auf ihre Unkosten ersonnen, und wodurch man sie der Nachwelt als ein Beispiel eines bösen Weibes aufgestellt hat. Man kann mit gutem Grunde glauben, daß Sokrates seine Kunst mit Menschen umzugehen, an seiner Ehegenossin nicht vergebens geübt hat; daß er vielmehr durch unermüdete Geduld, Gefälligkeit, Sanftmuth, und durch seine unwiderstehlichen Ermahnungen die Härte ihres Temperaments überwunden, ihre Liebe gewonnen, und sie dergestalt gebessert haben wird, daß sie aus einem unverträglichen Weibe eine gute Hausmutter, und, wie ihre Aufführung vor seinem Ende ausweiset, eine zärtliche Ehefrau geworden. Dem sei indessen wie ihm wolle, so müssen ihm seine häuslichen Umstände die Armuth weit beschwerlicher gemacht haben, da er nicht sich allein, sondern einer ganzen Familie, und vielleicht einer unzufriedenen und über seine strenge Genügsamkeit sich beklagenden Familie, von seinem Thun und Lassen Rechenschaft zu geben hatte. Niemand war besser von den Pflichten eines Hausvaters unterrichtet, als Sokrates. Er wußte wohl, daß ihm obliege, so viel zu erwerben und anzuschaffen, als zum ehrlichen Auskommen für seine Familie nöthig sei, und er hat diese natürliche Pflicht seinen Freunden sehr oft eingeschärft. Allein was ihn selbst betraf, so stand ihm eine höhere Pflicht im Wege, die ihn verhinderte, jener Genüge zu leisten. Das Verderbniß der Zeiten, da Alles des feilen Gewinnstes halber geschahe, und insbesondere die niederträchtige Habsucht der Sophisten, die ihre verderblichen Lehren um baares Geld verkauften, und die schändlichsten Mittel anwendeten, sich auf Kosten des betrogenen Volks zu bereichern: diese legten ihm die Verbindlichkeit auf, der niedrigen Gewinnsucht die äußerste Uneigennützigkeit entgegen zu setzen, damit seine reinen und unbefleckten Absichten keiner übeln Auslegung fähig sein möchten. Er wollte lieber darben, und wenn ihn der Mangel zu sehr drückte, von Almosen leben, als durch sein Beispiel den schmuzigen Geldgeiz dieser falschen Weisheitslehrer nur einigermaßen rechtfertigen.

Er unterbrach diese wohlthätigen Beschäftigungen, und zog abermals freiwillig mit zu Felde wider die Böotier. Die Athenienser verloren eine Schlacht bei Delium und wurden aufs Haupt geschlagen. Sokrates zeigte seine Tapferkeit sowol im Treffen, als auf dem Rückzuge. „Hätte Jedermann seine Pflicht so gethan wie Sokrates, spricht der Feldherr Laches beim Plato, so wäre der Tag gewiß nicht unglücklich für uns gewesen." Als Alles floh, ging er auch zurück, aber Schritt vor Schritt, und indem er sich öfters umkehrte, um einem Feinde, der ihm etwa auf den Hals käme, Widerstand zu thun. Er fand den Xenophon, der vom Pferde gefallen und verwundet war, unterwegens liegend, nahm ihn auf seine Schulter, und brachte ihn in Sicherheit.

Die Priester, Sophisten, Redner und Andere, die dergleichen feile Künste trieben, Leute, denen Sokrates ein Dorn im Auge sein mußte, machten sich desselben Abwesenheit zu Nutze und suchten die Gemüther wider ihn aufzubringen. Bei seiner Zurückkunft fand er eine geschlossene Partei, der kein Mittel ihm zu schaden zu niederträchtig war. Sie mietheten, wie man zu glauben Ursache hat, den Komödienschreiber Aristophanes, daß er durch ein Possenspiel, das man damals Komödie nannte, den Sokrates verhaßt und lächerlich zu machen suchte, um das gemeine Volk theils auszuholen, theils vorzubereiten, und wenn der Streich gelänge, ein Mehreres zu wagen. Diese Fratze führte den Namen „die Wolken." Sokrates war die Hauptperson; und die Figur, die diese Rolle machte, gab sich Mühe, ihn nach dem Leben zu conterfeien Kleidung, Gang, Geberde, Stimme, Alles äffte er natürlich nach. Das Stück selbst hat sich, zur Ehre des verfolgten Weltweisen, bis auf unsere Zeiten erhalten. Man kann sich kaum etwas Ungezogeneres denken.

Sokrates pflegte sonst niemals das Theater zu besuchen, außer wenn die Stücke des Euripides (daran er selbst, wie Einige wollen, Antheil gehabt) aufgeführt wurden. Den Tag, da dieses Pasquill aufgeführt werden sollte, ging er gleichwol hinein. Er hörte, daß viele Fremde, die zugegen waren, sich erkundigten, wer dieser Sokrates im Originale sei, der auf der Bühne so gehöhnt werde? Er trat mitten im Schauspiel hervor, und blieb bis ans Ende des Stücks auf einer Stelle stehen, wo ihn Jedermann sehen und mit der Copie vergleichen konnte.

Dieser Streich war für den Dichter und seine Komödie tödtlich. Die possenhaftesten Einfälle thaten keine Wirkung mehr, denn das Ansehen des Sokrates erregte Hochachtung, und eine Art von Erstaunen über seine Unerschrockenheit. Auch fand das Stück keinen Beifall. Der Dichter veränderte es und brachte es das folgende Jahr wieder auf die Bühne, aber mit eben so schlechtem Erfolge. Die Feinde des Weltweisen sahen sich genöthiget, die vorgehabte Verfolgung bis auf eine günstigere Zeit zu verschieben.

Kaum war der Krieg mit den Böotiern geendiget, so mußten die Athenienser schon ein neues Heer anwerben, um dem lacedämonischen Feldherrn Brasidas Einhalt zu thun, der in Thrazien verschiedene Städte, und unter andern auch die wichtige Stadt Amphipolis ihrer Herrschaft entzogen hatte. Sokrates ließ sich die Gefahr, in die ihn seine letzte Abwesenheit gesetzt, nicht abhalten, dem Vaterlande abermals zu dienen. Dieses war das letztemal, daß er seine Vaterstadt verlassen hatte. Nach der Zeit kam er, bis an sein Ende, nicht aus dem Gebiete der Athenienser und unterließ niemals, der Jugend, die ihn suchte, seinen freundschaftlichen Umgang zu gönnen, und ihr durch Lehren und gutes Exempel die Liebe zur Tugend einzuflößen. Wie er aber überall ein großer Freund und Liebhaber der Schönheit war, so schien er in der Wahl seiner Freunde auch auf körperliche Schönheit zu sehen. Ein schöner Körper, pflegte er zu sagen, verspricht eine schöne Seele, und wenn sie der Erwartung nicht zusagt, so muß sie verwahrlost worden sein. Daher er sich denn viele Mühe gab, das Inwendige dieser Personen mit ihrem wohlgebildeten Aeußerlichen übereinstimmend zu machen. Niemand aber war ihm so angelegen, als A l c i b i a d e s, ein junger Mensch von ungemeiner Schönheit und großen Talenten, der hochfahrend, muthig, leichtsinnig und überaus feurigen Temperaments war. Diesen verfolgte er unermüdet, ließ sich bei allen Gelegenheiten mit ihm in Unterredung ein, um ihn durch freundschaftliche Ermahnungen und liebreiche Verweise von den Ausschweifungen des Ehrgeizes und der Wollust, wozu er von Natur sehr geneigt war, abzuhalten. Plato läßt ihn bei dieser Gelegenheit öfters Ausdrücke brauchen, die beinahe verliebt scheinen; daher man in spätern Zeiten Gelegenheit genommen, den Sokrates eines sträflichen Umgangs mit jungen Leuten zu be-

schuldigen. Allein die Feinde des Sokrates selbst, Aristophanes in der Komödie und Melitus in seiner Anklage, thun hiervon nicht die geringste Erwähnung. Melitus beschuldigt ihn zwar, daß er die Jugend verderbe, allein, wie aus der Antwort des Sokrates gar deutlich erhellet, ging dieses auf die Gesetze der Religion und der Politik, gegen welche er die Jugend gleichgültig gemacht haben sollte. Gesetzt auch, die damalige Verderbniß der Sitten wäre so weit gegangen, daß man dieses widernatürliche Laster beinahe für natürlich gehalten, so hätten seine Feinde dennoch diesen Umstand nicht ganz verschwiegen, wenn es nicht offenbar unmöglich gewesen wäre, das Muster der Keuschheit und Enthaltsamkeit einer so viehischen Geilheit zu beschuldigen. Man lese die strengen Vorwürfe, die er dem Kritias und Kritobolus machet; man lese das Zeugniß, das ihm der muthwillige, halbberauschte Alcibiades in Platons Tischgespräche gibt. Das Stillschweigen der Feinde und Verleumder, und seiner Freunde positives Zeugniß vom Gegentheile lassen keinen Zweifel zurück, daß die Beschuldigung ungegründet und eine strafbare Verleumdung sei. Die Ausdrücke des Plato, so fremde sie auch in unsern Ohren klingen, beweisen weiter nichts, als daß diese unnatürliche Galanterie damals die Modesprache gewesen, wie etwa der ernsthafteste Mann in unsern Zeiten sich nicht entbrechen würde, wenn er an ein Frauenzimmer schreibt, wie verliebt zu thun.

Ueber den Genius, den er zu besitzen vorgab, und der ihn, wie er sagte, allezeit abhielt, wenn er etwas Schädliches unternehmen wollte, sind die Meinungen der Gelehrten getheilt. Einige glauben, Sokrates habe sich hierin eine kleine Erdichtung erlaubt, um bei dem abergläubischen Volke Gehör zu finden; allein dieses scheint mit seiner gewöhnlichen Aufrichtigkeit zu streiten. Andere verstehen unter diesem Genius ein geschärftes Gefühl vom Guten und Bösen, eine durch Nachdenken, durch lange Erfahrung und anhaltende Uebung zum Instinct gewordene moralische Beurtheilungskraft, vermöge welcher er jede freie Handlung nach ihren muthmaßlichen Folgen und Wirkungen prüfen und beurtheilen konnte, ohne sich selbst von seinem Urtheile Rechenschaft geben zu können. Man findet aber beim Xenophon sowol als Plato verschiedene Vorfälle, wo dieser Geist dem So-

krates Dinge vorher gesagt haben soll, die sich aus keiner natürlichen Kraft der Seele erklären lassen. Vielleicht sind diese von seinen Schülern aus guter Meinung hinzu gesetzt worden; vielleicht auch hatte Sokrates, der, wie wir gesehen, zu Entzückungen aufgelegt war, selbst Schwachheit oder schwärmende Einbildungskraft genug, dieses lebhafte moralische Gefühl, das er nicht zu erklären wußte, in einen vertraulichen Geist umzuschaffen, und ihm hernach auch diejenigen Ahnungen zuzuschreiben, die aus ganz andern Quellen entspringen. Muß denn ein vortrefflicher Mann nothwendig von allen Schwachheiten und Vorurtheilen frei sein? In unsern Tagen ist es kein Verdienst mehr, Geistereingebungen zu verspotten. Vielleicht hat zu den Zeiten des Sokrates eine Anstrengung des Genies dazu gehört, die er nützlicher angewendet hat. Er war ohnedem gewohnt, jeden Aberglauben zu dulden, der nicht unmittelbar zur Unsittlichkeit führen konnte, wie bereits oben erinnert worden.

Die Glückseligkeit des menschlichen Geschlechtes war sein einziges Studium. Sobald ein Vorurtheil oder Aberglaube zur offenbaren Gewaltthätigkeit, Kränkung der menschlichen Rechte, Verderbniß der Sitten u. s. w. Anlaß gab: so konnte ihn nichts in der Welt abhalten, aller Drohung und Verfolgung zum Trotze, sich dawider zu erklären. Es war unter den Griechen ein hergebrachter Aberglaube, daß die Schatten der unbegrabenen Todten am Ufer des Styx hundert Jahre rastlos herum irren müßten, bevor sie herüber gelassen würden. Dieser Wahn mag dem rohen Volke von dem ersten Stifter der Gesellschaft aus löblichen Absichten beigebracht worden sein. Indessen hat er zu den Zeiten des Sokrates, durch einen schändlichen Mißbrauch manchen wackern Patrioten das Leben gekostet. Die Athenienser hatten bei den Arginusinischen Inseln über die Lacedämonier einen vollkommenen Sieg erhalten. Die Befehlshaber der siegenden Flotte wurden aber durch einen Sturm abgehalten, ihre Todten zu begraben. Bei ihrer Rückkunft nach Athen wurden sie, auf die undankbarste Weise, dieser Unterlassung halber öffentlich angeklagt. Sokrates hatte denselben Tag den Vorsitz in dem Senate der Prytanen, welche die öffentlichen Angelegenheiten zu besorgen hatten. Die Bosheit einiger Mächtigen im Reiche, die Heuchelei der Priester und die Niederträchtigkeit feiler Redner und Demagogen hatten sich vereinigt, den blinden Eifer des

Volks wider diese Beschützer des Staats aufzubringen. Das Volk drang mit Ungestüm auf ihre Verdammung. Ein Theil des Senats war selbst von diesem pöbelhaften Wahne bethört und der Uebereſt hatte nicht Muth genug, sich der allgemeinen Raserei zu widersetzen. Alles willigte darein, diese unglücklichen Patrioten zum Tode zu verurtheilen. Nur Sokrates allein hatte die Herzhaftigkeit, ihre Unschuld zu vertheidigen. Er verachtete die Drohungen der Mächtigen, und die Wuth des aufgebrachten Pöbels, stand ganz allein auf der Seite der verfolgten Unschuld, und wollte lieber das Aergste über sich ergehen lassen, als in eine so heillose Ungerechtigkeit willigen, wiewol alle seine Bemühungen zu ihrem Besten dennoch fruchtlos abliefen. Er hatte den Verdruß, zu sehen, daß der blinde Eifer die Oberhand erhielt, und daß die Republik sich selbst die Schmach anthat, ihre tapfersten Beschützer einem übelverstandenen Vorurtheile aufzuopfern. Das Jahr darauf wurden die Athenienser von den Lacedämoniern auf das Haupt geschlagen, ihre Flotte zu Grunde gerichtet, ihre Hauptstadt belagert und dergestalt aufs Aeußerste gebracht, daß sie sich den Siegern auf Gnade und Ungnade ergeben mußte. Es ist sehr wahrscheinlich, daß der Mangel an erfahrenen Anführern auf Seiten der Athenienser an dieser Niederlage nicht wenig Schuld gewesen.

Lysander, der Feldherr der Lacedämonier, der die Stadt eingenommen hatte, begünstigte eine in derselben entstandene Empörung, verwandelte die demokratische Regierungsform in eine Oligarchie, und setzte einen Rath von dreißig Männern ein, die unter dem Namen der dreißig Tyrannen bekannt sind. Die grausamsten Feinde hätten in der Stadt so nicht wüthen können, als die Ungeheuer gewüthet haben. Unter dem Vorwande, Staatsverbrechen und Meuterei zu bestrafen, wurden die rechtschaffensten Leute ihres Lebens oder ihres Vermögens beraubt. Plündern, rauben, verbannen, Diesen öffentlich, Jenen meuchelmörderisch hinrichten lassen, waren Thaten, mit welchen sie ihre Regierung bezeichneten. Wie mußte das Herz des Sokrates bluten, den Kritias, der vormals sein Schüler war, an der Spitze dieser Scheusale zu sehen! Ja, dieser Kritias, sein vormaliger Freund und Zuhörer, zeigte sich nunmehr als seinen offenbaren Feind, und suchte Gelegenheit, ihn zu verfolgen. Der weise Mann hatte ihm einst seine viehische und widernatürliche Geilheit mit

harten Worten verwiesen, und seit der Zeit trug ihm der Unmensch einen heimlichen Groll nach, der jetzt auszubrechen Gelegenheit suchte.

Als er und Charikles zu Gesetzgebern ernannt wurden, führten sie, um eine Ursache an dem Sokrates zu finden, das Gesetz ein, daß Niemand in der Redekunst unterrichten sollte. Sie erfuhren darauf, daß sich Sokrates mit Worten wider sie vergangen, und verschiedentlich habe verlauten lassen, es wäre zwar wunderbar, wenn Hirten die ihnen anvertraute Heerde kleiner und magerer machten, und dennoch nicht für schlechte Hirten wollten gehalten sein; aber weit wunderbarer wäre es, wenn die Vorsteher eines Staats die Bürger weniger und schlechter machten, und dennoch nicht schlechte Vorsteher sein wollten. Sie ließen ihn kommen, zeigten ihm das Gesetz und verboten ihm, mit jungen Leuten sich in Unterredung einzulassen. „Ist es erlaubt, versetzte Sokrates, Eines und das Andere zu fragen, das mir in diesem Verbote nicht deutlich genug ist? — O ja! antwortete man. — Ich bin bereit, erwiederte er, dem Gesetze zu folgen, und befürchte nur aus Unwissenheit dawider zu verstoßen, ich bitte daher um eine deutlichere Erklärung, ob ihr unter der Redekunst eine Kunst recht zu reden, oder unrecht zu reden versteht? Ist Jenes: so muß ich mich enthalten, Jemanden zu sagen, wie er recht reden soll; ist aber dieses: so werde ich niemand unterweisen, wie er unrecht reden soll.

Charikles entrüstete sich, und sprach: Wenn du Dieses nicht verstehest, so haben wir dir es faßlicher gemacht, und schlechterdings verboten, mit jungen Leuten zu reden. — Damit ich aber auch hierin wisse, wie ich mich zu verhalten habe, sprach Sokrates: so bestimmt mir die Zeit, wie lange ihr die Menschen für junge Leute haltet? So lange sie nicht im Rathe sitzen können, antwortete Charikles; das ist, so lange sie nicht zum reifen Verstande gekommen sind, nämlich bis zu dreißig Jahren.

Wenn ich aber etwas kaufen will, erwiederte Sokrates, das ein junger Mensch unter dreißig Jahren zu verkaufen hat, soll ich nicht fragen, wie theuer? Dieses ist dir nicht verboten, sprach Charikles, aber du fragst manchmal Dinge, die du gar wohl weißt; solcher Fragen enthalte dich ferner! — Und antworten? sprach Sokrates weiter. Wenn ein junger Mensch mich fragt, wo Charikles oder Kritias wohne, darf ich ihm hierauf antworten?

Ja, ja, sprach Kritias; aber enthalte dich der abgenutzten Beispiele und Gleichnisse von Riemenschneidern, Zimmerleuten und Schmieden. Vermuthlich, erwiederte Sokrates, auch der Begriffe, die ich durch diese Beispiele zu erläutern pflege, von der Gerechtigkeit, Heiligkeit, Frömmigkeit u. s. w. Ganz recht! antwortete Charikles, und vor allen Dingen auch der Viehhirten. Merke dir das, oder ich befürchte, du wirst auch die Heerde kleiner machen."

Sokrates achtete ihre Drohungen so wenig, als ihr ungereimtes Gesetz, das sie, der gesunden Vernunft und dem Gesetze der Natur schnurstracks zuwider, keine Befugniß gehabt einzuführen. Er setzte seine Bemühungen zum Besten der Tugend und Gerechtigkeit mit dem unermüdetsten Eifer fort, und die Tyrannen unterstunden sich gleichwol nicht, ihm so gerade auf den Leib zu kommen. Sie suchten Umwege, und wollten ihn mit in ihre Ungerechtigkeiten verwickeln: trugen ihm daher nebst vier andern Bürgern auf, den Leon von Salamis nach Athen zu bringen, um ihn hinrichten zu lassen. Die Andern übernahmen den Auftrag; Sokrates aber erklärte sich, daß er niemals zu einer ungerechten Sache die Hände bieten werde. So willst du denn, sprach Charikles, Freiheit haben, zu reden was du willst, und gar nichts dafür leiden? Alles mögliche Uebel, antwortete er, will ich dafür leiden, nur das nicht, Jemanden Unrecht zu thun. Charikles schwieg, und die übrigen sahen sich einander an. Diese Freiheiten würden dem Sokrates am Ende dennoch das Leben gekostet haben, wenn nicht das Volk, der Grausamkeit dieser Tyrannen müde, einen Aufstand erregt, ihre vornehmsten Anführer umgebracht, und die übrigen zur Stadt hinaus gejagt hätte.

Unter der wieder hergestellten demokratischen Regierung ging es dem Sokrates gleichwol nicht besser. Die alten Feinde desselben, die Sophisten, Priester und Redner, fanden nunmehr die längst erwünschte Gelegenheit, ihn mit besserm Glücke zu verfolgen, und endlich gar aus dem Wege zu räumen. Anytus, Melitus und Lykon, sind die drei zu ihrer Schmach unvergeßliche Namen Derer, die sich zur Ausführung dieses schändlichen Vorhabens brauchen ließen. Sie brachten die Verläumdung unter das Volk: Sokrates habe dem Kritias die Grundsätze der Tyrannei beigebracht, die er neulich mit so unerhörter Grau-

samkeit ausgeübt hätte. Wer die Leichtgläubigkeit und Unbeständigkeit des Pöbels kennt, wird sich nicht verwundern, daß die Athenienser einer so offenbaren Falschheit Gehör gegeben, obgleich Jedermann wußte, was zwischen dem Sokrates und den Tyrannen vorgefallen. Einige Jahre vorher hatte Alcibiades, der große Talente, aber einen sehr wilden Charakter hatte, in Gesellschaft anderer muthwilligen Jünglinge, die Bildsäulen des Merkurs zerschlagen, die Eleusinischen Geheimnisse öffentlich verspottet, und wegen dieses Uebermuthes aus seiner Vaterstadt entweichen müssen. Anjetzo wurde diese Geschichte wieder rege gemacht und von den Feinden des Sokrates ausgestreuet, er habe dem jungen Menschen die Verachtung der Religion beigebracht. Nichts war den Lehren und der Aufführung des Sokrates mehr zuwider, als ein solcher Frevel. Den öffentlichen Gottesdienst, so abergläubisch er auch sein mochte, hat er allezeit in Ehren gehalten; und was die Eleusinischen Geheimnisse betrifft, so rieth er allen seinen Freunden, sich in dieselben einweihen zu lassen, ob er gleich selbst seine Ursachen haben mochte, es nicht zu thun. Man hat sehr guten Grund, zu glauben, daß die größern Geheimnisse zu Eleusis nichts Anderes waren, als die Lehren der wahren natürlichen Religion und eine vernünftige Auslegung der Fabeln. Wenn Sokrates sich weigerte, die Einweihung anzunehmen, so geschah es wahrscheinlicher Weise, um die Freiheit zu behalten, diese Geheimnisse ungestraft ausbreiten zu dürfen, die ihm die Priester durch die Einweihung zu entziehen suchten.

Als die Verläumder durch dergleichen boshafte Ausstreuungen das Volk genugsam vorbereitet zu haben glaubten, brachte Melitus eine förmliche Anklage wider den Sokrates an die Obrigkeit der Stadt, welche alsofort dem Volke davon Nachricht gab. Das Gericht der Heliäa wurde zusammen berufen und die gewöhnliche Anzahl der Bürger durch das Loos bestimmt, die den Angeklagten richten sollten. Die Anklage war: *Sokrates handelt wider die Gesetze, indem er 1) die Götter der Stadt nicht verehret, und eine neue Gottheit einführen will, und 2) die Jugend verderbet, der er eine Verachtung alles Dessen was heilig ist, beibringet. Seine Strafe sei der Tod.*

Seine Freunde brachten ihm wohlausgearbeitete Reden zu seiner Vertheidigung. „Sie sind sehr schön, sprach er, aber für

mich alten Mann schicken sich dergleichen Künste nicht." Willst du nicht selbst etwas zu deiner Vertheidigung aufsetzen? fragten sie ihn. „Die beste Vertheidigung, die ich machen kann, antwortete er, ist, daß ich in meinem Leben Niemanden Unrecht gethan. Ich habe zu verschiedenen Malen angefangen auf eine Schutzrede zu denken, bin aber allemal von Gott daran verhindert worden. Vielleicht ist es sein Wille, daß ich in diesen Jahren, bevor das hinfällige und einer Krankheit ähnliche Alter kömmt, eines leichteren Todes sterben und weder meinen Freunden, noch mir selbst zur Last werden soll." In diesen Worten hat Jemand vor einiger Zeit den Beweis finden wollen, daß Sokrates feigherzig gewesen, und die Unbequemlichkeiten des Alters mehr als den Tod gefürchtet habe. Es gehöret nicht wenig Dreistigkeit dazu, dem Leser so etwas einbilden zu wollen!

An dem zu dieser Untersuchung öffentlich anberaumten Tage erschienen Melitus, Anytus und Lykon, der erste für die Dichter, der zweite für das Volk, und der letzte für die Redner, bestiegen Einer nach dem Andern den Rednerstuhl und hielten die giftigsten und verläumderischsten Reden wider den Sokrates. Er betrat nach ihnen den Platz, ohne zu zittern oder zu zagen, ohne, nach der damaligen Gewohnheit auf Gerichtsstuben, seine Richter durch einen jämmerlichen Anblick zum Mitleiden bewegen zu wollen, sondern mit dem gesetzten und zuversichtlichen Wesen, das seiner Weisheit anständig war. Er hielt eine zwar ungekünstelte und unvorbereitete, aber männliche und sehr nachdrückliche Rede, in welcher er alle Verläumdungen und boshafte Gerüchte, die man zu seinem Nachtheile ausgestreut, ohne Bitterkeit widerlegte, seine Ankläger beschämte, und in ihren eigenen Beschuldigungen Widersprüche und Ungereimtheiten zeigte. Seinen Richtern begegnete er zwar mit der erforderlichen Ehrerbietigkeit, sprach aber in einem so festen und seines Vorzugs sich bewußten Tone, daß seine Rede öfters durch unzufriedenes Murmeln unterbrochen ward. Er schloß mit folgenden Worten:

„Werdet nicht ungehalten, Athenienser! daß ich, wider die Gewohnheit der Verklagten, nicht in Thränen zu euch rede, oder meine Kinder, Verwandten und Freunde in einem kläglichen Aufzuge erscheinen lasse, um euch zum Mitleiden zu bewegen. Nicht aus Hochmuth oder Trotz habe ich Dieses unterlassen; sondern weil ich es für unanständig halte, einen Richter anzuflehen,

und ihn anders, als durch die Rechtmäßigkeit der Sache einnehmen zu wollen. Der Richter hat sich durch einen Eid verpflichtet, nach Gesetz und Billigkeit zu urtheilen, und sein Mitleid so wenig als seinen Zorn den Ausspruch thun zu lassen. Wir Angeklagten handeln also wider Recht und Billigkeit, wenn wir euch durch unsere Klagen eidbrüchig zu machen suchen, und wider die Achtung, die wir euch schuldig sind, wenn wir euch fähig halten, es zu werden. Ich will auf keinerlei Weise meine Rettung solchen Mitteln zu verdanken haben, die weder recht, noch billig, noch gottesfürchtig sind; vornehmlich da ich vom Melitus so eben der Gottlosigkeit beschuldiget worden bin. Wenn ich durch mein Flehen euch meineidig zu machen suchete, so wäre dieses der überzeugendste Beweis, daß ich keine Götter glaubte, mithin würde mich die Vertheidigung selbst der Atheisterei überführen. Aber nein! ich bin mehr als alle meine Ankläger, von dem Dasein Gottes überzeugt, und ergebe mich daher Gott und euch, mich nach Wahrheit zu richten, und über mich zu verhängen, was ihr, sowol für euch als für mich, für das Beste haltet."

Die Richter waren unzufrieden über dieses gesetzte und unerschütterte Wesen, und unterbrachen den Plato, der nach ihm hervortrat und zu reden begann. „Ob ich schon der jüngste bin, Athenienser! fing Plato an, von Denen, welche diesen Ort hinaufgestiegen —" Heruntergestiegen, riefen sie ihm zu, und ließen ihn seine Rede nicht fortsetzen. Sokrates wurde durch die Mehrheit von drei und dreißig Stimmen für schuldig erkannt.

Es war die Gewohnheit zu Athen, daß die Verurtheilten sich selbst eine gewisse Strafe, — Geldbuße, Gefängniß oder Verbannung — auflegen mußten, um dadurch die Billigkeit des Urtheils zu bekräftigen, oder vielmehr ihre Verbrechen einzugestehen. Sokrates sollte wählen; aber er wollte auf keinerlei Weise gegen sich selbst so ungerecht sein, sich für schuldig zu erkennen, und sprach:

„Wenn ich frei sagen soll, was ich verdient zu haben glaube, so wisset, Athenienser! ich glaube durch die Dienste, die ich der Republik geleistet, wohl werth zu sein, daß man mich auf öffentliche Kosten im Prytaneum unterhalte." Auf Zureden seiner Freunde verstand er sich gleichwol zu einer kleinen

Geldbuße, wollte aber nicht zugeben, daß sie unter sich eine größere Summe zusammenschießen sollten.

Die Richter berathschlageten sich, welche Strafe sie ihm zuerkennen sollten, und die Bosheit seiner Feinde brachte es dahin, daß er zum Tode verurtheilt wurde. „Ihr seid mit eurem Urtheile sehr voreilig gewesen, Athenienser! sprach Sokrates, und habt dadurch den Verläumdern dieser Stadt Stoff gegeben, euch vorzuwerfen, daß ihr den weisen Sokrates ums Leben gebracht, denn sie werden mich weise nennen, wenn ich es schon nicht bin, um euch desto mehr tadeln zu können. Ihr hättet nicht lange warten dürfen, so wäre ich ohne euer Zuthun gestorben. Ihr sehet, wie nahe ich schon dem Tode bin*). Euch meine ich hiermit, die ihr mir den Tod zuerkannt habet! Glaubet ihr etwa, Männer von Athen! daß es mir an Worten gefehlt, euch einzunehmen und zu überreden, wenn ich der Meinung gewesen wäre, man müßte Alles thun und Alles sprechen, um ein günstiges Urtheil zu erhalten? Gewißlich nicht! Wenn ich unterliege, so ist es nicht aus Mangel an Worten und Vorstellungen, sondern aus Mangel an Unverschämtheit und Niederträchtigkeit, euch solche Dinge hören zu lassen, die euch angenehm zu vernehmen, aber einem rechtschaffenen Manne unanständig sind zu sagen. Heuchlen, Schreien und andere solche kriechende Ueberredungsmittel, die ihr an Andern gewohnt seid, sind meiner höchst unwürdig. Ich hatte mir gleich anfangs vorgenommen, lieber das Leben zu verlieren, als es auf eine unedle Weise zu retten. Denn ich halte dafür, daß man eben so wenig berechtiget sei, vor Gericht Alles zu thun, um dem Tode zu entfliehen, als im Kriege. Wie oft hat ein Mann nicht in einem Gefechte Gelegenheit sein Leben zu erretten, wenn er die Waffen von sich werfen und Denjenigen, der ihm nachsetzt, um Gnade bitten will? Und so gibt es im menschlichen Leben viele Vorfälle, wo der Tod gar wohl vermieden werden kann, wenn man nur unverschämt genug ist, Alles zu thun und zu sagen, was dazu erfordert wird. Dem Tode zu entfliehen, Männer von Athen! ist zuweilen so schwer nicht, aber der Schande zu entkommen, ist weit schwerer: denn sie ist schneller als der Tod. Daher kömmt es auch, daß ich langsamer, alter Mann von dem langsamsten ergriffen worden,

*) Er war damals 70 Jahr alt.

da hingegen meine Ankläger, die ganz munter und lebhaft sind, von der sehr schnellen Schande eingeholt worden sind. Ich gehe zum Tode, zu welchem ihr mich verurtheilt habet, und sie zur Schmach und Unehre, zu welcher sie von der Wahrheit und Gerechtigkeit verdammt werden. Ich bin mit dem Urtheilsspruche zufrieden, vermuthlich sie auch: mithin gehen die Sachen, recht wie sie sollten, und ich für meinen Theil finde die Wege des Schicksals auch hierin gerecht und verehrungswerth."

Nachdem er hierauf den Richtern, die ihn verurtheilt, freimüthig, aber ohne Galle, einige Wahrheiten gesagt, wendete er sich zu Denjenigen, die für seine Lossprechung gestimmt hatten, und unterhielt sie mit einer Art von Betrachtung über Leben, Tod und Unsterblichkeit, die damals ziemlich der Fassungskraft des gemeinen Volks angemessen gewesen sein mag. Als er aber mit seinen Schülern und vertrauten Freunden allein war, ließ er sich über eben diese Materie mit mehrerer Gründlichkeit heraus; daher wir unsre Leser, die in folgenden Gesprächen mit den reiferen Gedanken dieses Weltweisen unterhalten werden sollen, mit jener exoterischen Philosophie billig verschonen.

Man führte ihn ins Gefängniß, das, wie Seneca sagt, durch die Gegenwart dieses Mannes seine Schmach verlor, indem das kein Kerker sein kann, wo ein Sokrates ist. Unterwegs begegneten ihm einige von seinen Schülern, die über Dasjenige, was ihm widerfahren, ganz untröstlich waren. „Warum weinet ihr? fragte sie der Weise. Hat mich die Natur nicht gleich bei meiner Geburt zum Tode verurtheilt? Wenn mich der Tod einem wahren und ersprießlichen Gute entrisse, so hätte ich und Diejenigen, die mich lieben, Ursache, mein Schicksal zu bedauern. Da ich aber hienieden nichts als Jammer und Elend zurücklasse: so sollten mir meine Freunde zu meiner Reise vielmehr Glück wünschen."

Apollodorus, der als ein sehr gutherziger Mensch, aber etwas schwacher Kopf beschrieben wird, konnte sich gar nicht zufrieden geben, daß sein Lehrer und Freund so *unschuldig* sterben müßte. *Guter Apollodorus!* sprach Sokrates lächelnd, indem er ihm die Hand auf den Kopf legte: *würdest du es lieber sehen, wenn ich schuldig sterben müßte?* —

Was übrigens im Gefängnisse und in den letzten Stunden des sterbenden Sokrates vorgegangen, wird der Leser in folgen-

den Gesprächen erfahren. Nur ist eine Unterredung mit dem Krito nicht aus der Acht zu lassen, aus welcher Plato ein besonderes Gespräch gemacht hat. Einige Tage vor der Hinrichtung des Sokrates, kam Krito vor Anbruch des Tages zu ihm ins Gefängniß, fand ihn in süßem Schlafe, und setzte sich leise neben sein Bett, um ihn nicht zu stören. Als Sokrates erwachte, fragte er: „Warum heute so früh? Freund Krito!" Dieser meldete ihm, er hätte Nachricht, daß den folgenden Tag das Todesurtheil vollzogen werden sollte. „Wenn es der Wille Gottes ist, antwortete Sokrates, mit seiner gewöhnlichen Gelassenheit, so sei es! Indessen glaube ich nicht, daß es morgen vor sich gehen werde. Ich hatte, so eben als du zu mir kamst, einen angenehmen Traum. Mir erschien ein Frauenzimmer von ungemeiner Schönheit, in einem langen weißen Gewande, rief mich beim Namen, und sprach: In drei Tagen wirst du in dein fruchtbares Phthia anlangen." — Eine feine Anspielung durch die er zu verstehen gab, daß er sich nach jenem Leben, wie beim Homer der erzürnte Achilles sich aus dem Lager weg und nach Phthia, seinem Vaterlande, sehnete. Krito aber, der ganz andre Absichten hatte, entdeckte seinem Freunde, daß er die Wache bestochen und alles Nöthige vorgekehret hätte, ihn bei nächtlicher Weile aus dem Gefängnisse zu entführen; und daß es nunmehr nur auf ihn ankäme, ob er einem schimpflichen Tode entkommen wollte. Er suchte ihn auch durch die wichtigsten Vorstellungen zu überführen, daß Dieses seine Pflicht und Schuldigkeit sei. Da er seine Liebe für sein Vaterland kannte, so stellte er ihm vor, wie er verbunden wäre zu verhüten, daß die Athenienser nicht unschuldiges Blut vergössen; er führte überdem an, daß er es um seiner Freunde willen thun müßte, die, außer dem Schmerze über seinen Verlust, noch der schmählichen Nachrede würden ausgesetzt bleiben, daß sie seine Befreiung vernachläßiget. Endlich unterließ er auch nicht, ihm ein bewegliches Bild von dem Unglücke seiner hülflosen Kinder vorzuhalten, die alsdann seines väterlichen Unterrichts, Beispiels und Schutzes beraubt sein würden.

Hierauf antwortete Sokrates: „Mein lieber Krito! Deine freundschaftliche Vorsorge ist löblich, und daher mit Dank anzunehmen, wenn sie sich mit der gesunden Vernunft verträgt. Ist sie aber derselben zuwider, so haben wir um so viel mehr uns dafür zu hüten. Wir sollten daher erst in Ueberlegung

nehmen, ob dein Vorschlag gerecht und mit der Vernunft übereinstimmig sei oder nicht. Ich habe mich allezeit gewöhnt, mich zu nichts bereden zu lassen, als was ich, nach reiflicher Ueberlegung für das Beste gehalten, und ich sehe keinen Grund, warum ich von meinen bisherigen Lebensregeln anjetzo abwiche, ob ich gleich in der Verfassung bin, in welcher du mich siehest: sie erscheinen mir noch immer in eben dem Lichte, und daher kann ich nicht anders, als sie immer noch werthschätzen und verehren." Nachdem er seine falschen Bewegungsgründe widerlegt, und ihm gezeigt, was ein vernünftiger Mann den Gesetzen und dem Vaterlande schuldig sei, fährt er fort: „Wenn ich jetzt im Begriffe wäre, davon zu laufen, und die Republik sammt ihren Gesetzen erschienen, um mich zu fragen: Sprich, Sokrates! was bist du Willens zu thun? Bedenkst du nicht, daß Dieses uns, den Gesetzen und dem gesammten Staate, so viel an dir liegt, den Untergang bereiten heißt? Oder glaubest du, daß ein Staat Bestand habe, und nicht nothwendig zerrüttet werden müsse, in welchem die Gerichtsurtheile keine Kraft haben, und von jeder Privatperson vereitelt werden können? Was kann ich hierauf antworten, mein Werther! — Etwa, daß mir Unrecht geschehen, und ich das Urtheil nicht verdiene, das wider mich gesprochen worden? Soll ich dieses antworten? — Krito. Beim Jupiter! Ja, o Sokrates! — Sokrates. Wenn aber die Gesetze erwiederten: Wie? Sokrates! hast du dich gegen uns nicht anheischig gemacht, alle Rechtssprüche der Republik zu genehmigen? Ich würde über diesen Antrag stutzen; allein sie würden fortfahren: Laß dich Dieses nicht befremden, Sokrates! sondern antworte, du bist ja sonst ein Freund von Fragen und Antworten, sag an, was mißfällt dir an uns und an der Republik, daß du uns zu Grunde richten willst? Mißfallen dir etwa die Gesetze der Ehe, durch welche dein Vater und deine Mutter geheirathet, und dich zur Welt gebracht, mißfallen dir diese? — Keineswegs! würde ich antworten. So mißbilligest du etwa unsre Weise, die Kinder zu erziehen und zu unterrichten? Ist die Einrichtung nicht löblich, die wir zu diesem Behufe gemacht, und die deinen Vater veranlaßt hat, dich in der Musik und Gymnastik*) unterrichten zu lassen? — Sehr löblich! müßte ich antwor-

*) Die Uebungen der Seelenkräfte wurden Musik, und der Leibesgeschicklichkeiten Gymnastik genannt.

ten. — Du gestehest also, daß du uns deine Geburt, deine Auferziehung und deine Unterweisung zu verdanken hast, und folglich können wir dich sowol, als Jeden von deinen Vorfahren, als unsern Sohn und Untergebenen betrachten. Ist dem aber also, so fragen wir: Kömmt dir mit uns ein gleiches Recht zu? und bist du befugt, uns Alles, was wir dir thun, mit gleicher Münze zu bezahlen? Du wirst dir kein gleiches Recht mit deinem Vater anmaßen, kein gleiches Recht mit deinem Gebieter, wenn du einen hast, sie Alles, was du von ihnen leidest, wieder empfinden zu lassen, dich mit Worten oder Thaten wider sie zu vergehen, wenn sie dir etwa zu nahe treten; und mit dem Vaterlande und mit den Gesetzen willst du gleiches Recht haben? Gegen uns willst du dich für befugt halten, sobald wir etwas wider dich beschlossen, dich wider uns aufzulehnen? den Gesetzen, dem Vaterlande, so viel bei dir stehet, den Untergang anzurichten? Und du glaubest rechtschaffen zu handeln, du, der du dich im Ernste der Tugend befleißigen willst? Stehet es so um deine Weisheit, daß du nicht ein Mal einsiehest, daß Vater und Mutter und Vorfahren lange nicht so ehrwürdig, nicht so hoch zu schätzen, nicht so heilig sind, bei den Göttern sowol, als bei allen Menschen, die bei Verstande sind, in keinem solchen Ansehen stehen, als das Vaterland? Sie fahren in diesem Tone fort, und setzen endlich hinzu: Bedenke Sokrates, ob du nicht unbillig gegen uns verfährst! Wir haben dich gezeugt, erzogen und unterrichtet; wir haben dich und jeden athenienſischen Bürger, so viel bei uns gestanden, aller Wohlthaten theilhaftig gemacht, die das gesellschaftliche Leben gewähren kann, und gleichwol haben wir dir, und Jedwedem, der sich zu Athen niedergelassen, die Erlaubniß gegeben, wenn ihm unsre Staatsverfassung, nach einer hinlänglichen Prüfung, nicht anstehet, mit den Seinigen davon zu gehen, und sich wohin er will zu begeben. Die Thore von Athen stehen einem Jeden offen, dem es in der Stadt nicht gefällt, und er kann das Seinige ungehindert mitnehmen. Wer aber gesehen, wie es bei uns zugehet, und wie wir Recht und Gerechtigkeit handhaben, und dennoch bei uns geblieben, der ist stillschweigend einen Vertrag eingegangen, sich Alles gefallen zu lassen, was wir ihm befehlen; und wenn er ungehorsam ist, so begehet er eine dreifache Ungerechtigkeit. Er ist ungehorsam gegen seine Eltern, ungehorsam gegen seine Zucht- und

Lehrmeister, und er übertritt den Vertrag, den er mit uns eingegangen ist. Liebster Freund Krito! Diese Reden glaube ich zu hören, wie die Korybanten sich einbilden, den Ton der Flöten zu hören, und die Stimme klinget so stark in meinen Ohren, daß ich nichts Anders darüber vernehmen kann."

Krito ging weg, überzeugt, aber unwillig, daß die Vernunft seinen Vorschlag gemißbilliget hatte.

Phädon

oder

über die Unsterblichkeit der Seele.



Phädon

oder

über die Unsterblichkeit der Seele.

Echekrates, Phädon, Apollodorus, Sokrates, Cebes, Krito, Simmias.

Erstes Gespräch.

Echekrates. Warst du selbst, mein Phädon, denselben Tag beim Sokrates, als er im Kerker den Gift zu sich nahm, oder hat es dir Jemand erzählet?

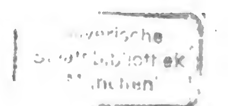
Phädon. Ich selbst, Echekrates! war da.

Echekrates. Was waren denn des Mannes letzte Reden? Wie verschied er? Ich möchte dieses so gern erzählen hören. Keiner von unsern phliasischen Bürgern reiset jetzt sehr oft nach Athen, und auch von daher hat uns schon lange Niemand besucht, der uns dergleichen Nachrichten hätte überbringen können. So viel haben wir vernommen: Sokrates hat Gift getrunken, und ist gestorben; nicht den geringsten Umstand mehr.

Phädon. Nichts von seiner Verurtheilung?

Echekrates. O ja! Das hat uns Jemand erzählet. Wir verwunderten uns noch, daß man ihn, nachdem er bereits verurtheilt gewesen, noch so lange hat leben lassen. Wie kam dieses, Phädon?

Phädon. Ganz von ungefähr, Echekrates! Es traf sich eben, daß das Schiff, welches die Athenienser jährlich nach Delos zu schicken pflegen, den Tag vor seiner Verurtheilung bekränzt wurde.



Echekrates. Und was ist das für ein Schiff?

Phädon. Dasselbe, wie die Athenienser sagen, in welchem einst Theseus die sieben Paar Kinder nach Kreta geführet, die er allda, sowol als sich selbst, beim Leben erhalten hat. Die Stadt soll, wie es heißt, dem Apollo damals das Gelübde gethan haben, wenn die jungen Leute leben bleiben würden, ihm jährlich in diesem Schiffe stattliche Geschenke nach Delos zu schicken, und seit der Zeit hat man dem Gotte noch immer Wort gehalten.

Wenn das heilige Schiff abgehen soll, so behänget der Priester des Apollo das Hintertheil desselben mit Kränzen, und sofort nimmt die Feier der Theorie ihren Anfang. Dieses Fest dauert so lange, bis das Schiff zu Delos angelangt und von da wieder zurückgekommen ist, binnen welcher Zeit die Stadt von allem Blutvergießen rein gehalten wird, und nach dem Gesetze Niemand öffentlich hingerichtet werden darf. Wenn das Schiff von widrigen Winden aufgehalten wird, so können die Verurtheilten hierdurch lange Frist gewinnen.

Der Zufall fügte es, wie ich schon vorhin gesagt, daß die Bekränzung des Schiffes einen Tag vorher geschah, ehe Sokrates verurtheilet worden, und darum verstrich eine so geraume Zeit zwischen seiner Verurtheilung und seinem Tode.

Echekrates. Aber den letzten Tag, Phädon! wie ging es da? Was hat er gesprochen? Was hat er gethan? Welche Freunde waren in der Todesstunde bei ihm? Oder wollten die Archonten Niemanden zu ihm lassen? Und verschied er, ohne einen Freund um sich zu haben?

Phädon. Keinesweges! Es waren ihrer viele zugegen.

Echekrates. Entschließe dich immer, lieber Phädon! uns alles Dieses umständlich zu erzählen, wenn dich keine Geschäfte abhalten.

Phädon. Ich habe jetzt Muße, und werde euch suchen Genüge zu leisten. Mir ist nichts angenehmer, als meines Sokrates mich zu erinnern, von ihm zu reden, oder reden zu hören.

Echekrates. Und deine Zuhörer, Phädon! sind der nämlichen Gesinnung. Erzähle also Alles, so genau und so umständlich, als es dir möglich ist.

Phädon. Ich war zugegen, Freund! aber mir war wunderbar zu Muthe. Ich fühlte kein Mitleid, kein solches Beklemmen, als wir zu empfinden pflegen, wenn ein Freund in unsern

Armen erblasset. Der Mann schien mir glückselig, beneidenswerth, Echekrates! so sanft, so ruhig war sein Betragen in der Todesstunde, so gelassen waren seine letzten Worte. Sein Thun dünkte mich, nicht wie eines Menschen, der vor seiner Zeit zu den Schatten des Orkus hinunter wandelt, sondern wie eines Unsterblichen, der versichert ist, da, wo er hinkömmt, so glückselig zu sein, als je einer gewesen. Wie konnte ich also die bangen Empfindungen haben, mit welchen der Anblick eines gemeinen Sterbenden unser Gemüth zu verwunden pflegt? Gleichwol hatten die philosophischen Unterredungen unsers Lehrers damals die reine Wollust nicht, die wir an ihnen gewohnt waren. Wir empfanden eine seltsame, nie gefühlte Lust und Bitterkeit; denn das Vergnügen ward beständig von der nagenden Empfindung unterbrochen: „Bald werden wir ihn auf ewig verlieren."

Wir Anwesenden befanden uns alle in diesem sonderbaren Gemüthszustande, und die entgegengesetzten Wirkungen desselben zeigten sich gar bald eben so sonderbar auf unsern Gesichtern. Man sah uns jetzt lachen, jetzt Thränen vergießen, und öfters zeigte sich ein Lächeln um die Lippen, und heiße Zähren in den Augen. Jedoch übertraf Apollodorus hierinnen uns Alle. Du kennest ihn und sein weichmüthiges Wesen.

Echekrates. Wie sollte ich ihn nicht kennen?

Phädon. Dieser machte die seltsamsten Bewegungen. Er empfand Alles weit feuriger, war entzückt, wenn wir lächelten, und wo uns die Augen wie bethauet waren, da schwamm er in Zähren. Wir wurden durch ihn fast mehr gerühret, als durch den Anblick unsers sterbenden Freundes.

Echekrates. Wer waren denn die Anwesenden alle?

Phädon. Von den hiesigen Stadtleuten: Apollodorus, Kritobulus und sein Vater Krito, Hermogenes, Epigenes, Aeschines, Antisthenes, Ktesippus, Menexenus, und noch einige Andere. Plato, glaube ich, war krank.

Echekrates. Waren auch Fremde da?

Phädon. Ja! aus Theben: Simmias, Cebes und Phädondes, und aus Megara: Euklides und Terpsion.

Echekrates. Wie? Waren denn Aristippus und Kleombrotus nicht da?

Phädon. O nein! Diese sollen sich damals zu Aegine aufgehalten haben.

Echekrates: Sonst war also Niemand dabei?

Phädon. Ich weiß mich auf Keinen mehr zu besinnen.

Echekrates. Nun, mein Lieber! was sind für Unterredungen dabei vorgefallen?

Phädon. Ich werde dir Alles vom Anfang bis zum Ende erzählen.

Wir waren gewohnt, so lange Sokrates im Gefängniß saß, ihn täglich zu besuchen. Wir pflegten zu diesem Ende in der Gerichtsstube zusammen zu kommen, in welcher das Urtheil über ihn gesprochen worden (denn diese ist sehr nahe am Gefängnisse), und allda uns so lange mit Gesprächen zu unterhalten, bis die Kerkerthür aufgethan ward, welches denn nicht sehr früh zu geschehen pfleget. Sobald diese aufging, begaben wir uns zum Sokrates, und brachten mehrentheils den ganzen Tag bei ihm zu. Den letzten Morgen fanden wir uns früher wie gewöhnlich ein, denn wir erfuhren Abends vorher, als wir nach Hause gingen, daß das Schiff von Delos angekommen sei, und beschlossen, das letztemal uns so früh als möglich einzustellen.

Als wir zusammen waren, kam uns der Schließer, der die Kerkerthür zu öffnen pflegte, entgegen, bat uns, zu verziehen, und nicht hinein zu gehen, bis er rufen würde. Denn die eilf Männer, sprach er, nehmen jetzt dem Sokrates die Fesseln ab, und melden ihm, daß er heute sterben müsse. Nicht lange hernach kam er, uns zu rufen. Als wir hinein gingen, fanden wir den so eben losgebundenen Sokrates auf dem Bette liegend; Xanthippe, du kennest sie, saß neben ihm in stiller Betrübniß, und hielt ihr Kind auf dem Schooße. Als sie uns erblickte, fing sie an, nach Weiberart, überlaut zu jammern: Ach! Sokrates! dich sehen heute deine Freunde, und du sie zum letztenmale! und ein Strom von Thränen folgte auf diese Worte. Sokrates wandte sich zum Krito, und sprach: Freund! Laß sie nach Hause bringen. —

Krito's Bedienten führten sie hinweg: sie ging und heulete, und zerschlug sich jämmerlich die Brust. Wir standen wie betäubt. Endlich richtete sich Sokrates im Bette auf, krümmete das Bein, das vorhin gefesselt war, und indem er dasselbe mit der Hand rieb, sprach er: O meine Freunde! Welch ein seltsames Ding scheinet das zu sein, was die Menschen angenehm nennen! wie wunderbar! Dem ersten Anblicke nach ist es dem Unangenehmen entgegengesetzt, indem keine Sache dem Menschen zu gleicher Zeit angenehm und unangenehm sein kann; und dennoch

kann Niemand eine von diesen Empfindungen durch die Sinne erlangen, ohne unmittelbar darauf die entgegengesetzte zu fühlen, als wenn sie an beiden Enden an einander befestiget wären. Hätte Aesopus dieses bemerkt, fuhr er fort, so hätte er vielleicht folgende Fabel erdichtet. „Die Götter wollten die streitenden Empfindungen mit einander vereinigen; als aber dieses sich nicht thun ließ, knüpften sie dieselben an beiden Enden zusammen, und seit der Zeit folgen sie sich einander beständig auf dem Fuße nach." So ergehet es mir auch jetzt. Die Fessel hat mir Schmerzen verursachet, und jetzt, da sie hinweg sind, folget die angenehme Empfindung nach.

Beim Jupiter! ergriff Cebes das Wort, gut, daß du mich erinnerst, Sokrates! Du sollst, wie man sagt, hier im Gefängnisse einige Gedichte verfertiget, nämlich äsopische Fabeln poetisch ausgeführet, und eine Hymne an den Apollo aufgesetzet haben. Nun fragen mich Viele, und vornehmlich der Dichter Evenus, was dich hier auf die Gedanken gebracht, Gedichte zu verfertigen, da du doch solches vorher niemals gethan? Soll ich dem Evenus Bescheid geben, wenn er mich wieder fragt (und fragen wird er gewiß): so sage mir, was ich ihm antworten soll.

Sage ihm, o Cebes! erwiederte Sokrates, nichts als die Wahrheit: „daß ich diese Gedichte keinesweges in der Absicht verfertiget, ihm in der Dichtkunst den Rang abzulaufen; denn ich weiß, wie schwer dieses ist; sondern bloß um eines Traumes willen, dem ich mir vorgenommen in allen möglichen Bedeutungen nachzuleben, und daher auch in dieser Art von Musik, in der Dichtkunst, meine Kräfte zu versuchen. Die Sache verhält sich aber folgender Gestalt. Ich hatte in vergangenen Zeiten sehr oft einen Traum, der mir unter vielerlei Gestalten erschien, aber immer eben denselben Befehl gab: Sokrates, befleiße dich der Musik und übe sie aus! Bisher hielt ich diese Ermahnung bloß für eine Aufmunterung und Anfrischung, wie man sie den Wettläufern nachzurufen pflegt. Der Traum, dachte ich, will mir nichts Neues zu thun befehlen; denn die Weltweisheit ist ja die vortrefflichste Musik, und dieser habe ich mich stets beflissen; er will also bloß meinen Eifer, meine Liebe zur Weisheit anfeuern, damit sie nicht erkalte. Nunmehr aber, nachdem das Urtheil über mich gesprochen worden, und das Fest des Apollo meinen Tod eine Zeit lang aufgeschoben, kam mir der Gedanke ein, ob man mir nicht vielleicht der gemeinen Musik obzuliegen be=

fohlen, und ich hatte Muße genug, diesen Gedanken nicht fruchtlos verschwinden zu lassen. Ich machte den Anfang mit einem Lobgesange auf den Gott, dessen Fest damals gefeiert ward. Allein mir fiel nachher bei, daß, wer Poet sein will, Erdichtungen, aber nicht Vernunftsätze behandeln müsse, daß aber ein Lobgesang keine Erdichtungen enthielte. Da ich nun selbst keine Gabe zu dichten besitze, so bediente ich mich anderer Leute Erfindungen, und brachte einige Fabeln des Aesop, die mir zuerst vor die Hand kamen, in Verse. — Dieses kannst du, mein Cebes, dem Evenus antworten. Entbiete ihm auch meinen Gruß, und wenn er weise ist, so mag er mir bald folgen. Ich werde allem Ansehen nach, auf Befehl der Athenienser noch heute abreisen.

Und dieses wünschest du dem Evenus? fragte Simmias. Ich kenne diesen Mann sehr gut, und so viel ich von ihm urtheilen kann, dürfte er dir für diesen Wunsch schlechten Dank wissen. — Wie? versetzte Jener, ist denn Evenus kein Weltweiser? Mich dünkt, ja, sprach Simmias. — Nun so wird er mir gewiß gerne folgen, erwiederte Sokrates, er, und Jedermann, der diesen Namen verdienet. Er wird zwar nicht selbst Hand an sich legen; denn dieses ist unerlaubt, wie einem Jeden bekannt ist. — Indem er dieses sagte, ließ er beide Füße vom Bette auf die Erde herab, um in dieser Stellung die Unterredung fortzusetzen. Cebes fragte: Wie ist dieses zu verstehen? Sokrates! Es ist nicht erlaubt, sagst du, sich selbst zu entleiben, und dennoch soll jeder Weltweise einem Sterbenden gerne nachfolgen?

Wie? Cebes! sprach Sokrates: Du und Simmias, ihr habet beide den Weltweisen Philolaus gehöret, hat er euch denn niemals hiervon etwas gesagt?

Nichts Ausführliches, mein Sokrates!

Nun gut! Ich habe Verschiedenes von der Sache gehöret, und will euch solches gerne mittheilen. Mich dünket, wer reisen will, habe Ursache, sich nach der Beschaffenheit des Landes, dahin er zu kommen gedenket, wohl zu erkundigen, um sich einen richtigen Begriff davon zu machen. Diese Unterredung ist also meinen jetzigen Umständen angemessen, und was könnte man auch den heutigen Tag bis Sonnenuntergang Wichtigeres vornehmen?

Wodurch beweiset man, fragte Cebes, daß der Selbstmord unerlaubt sei? Philolaus und andre Lehrer haben mir zwar viel-

fältig eingeschärft, daß er verboten sei, aber mehr hat mir Niemand davon beigebracht.

Wohlan! Laß uns versuchen, ob wir nicht ein Mehreres davon herausbringen können. Was meinest du? Cebes! Ich behaupte, daß der Selbstmord schlechterdings in allen möglichen Umständen unerlaubt sei. Wir wissen, es gibt Leute, für welche es besser wäre, gestorben zu sein, als zu leben. Nun dürfte es dich befremden, daß die Heiligkeit der Sitten auch von diesen Unglücklichen fordern sollte, sich nicht selbst wohl zu thun, sondern eine andere wohlthätige Hand abzuwarten. — Das mag eine Stimme vom Jupiter erklären! antwortete Cebes lächelnd.

Und gleichwol ist es so schwer nicht, diese anscheinende Ungereimtheit durch Gründe zu tilgen. Was man in den Geheimnissen zu sagen pfleget, daß wir Menschen hienieden wie die Schildwachen ausgestellet wären, und also unsere Posten nicht verlassen dürften, bis wir abgelöset würden, ist zwar nicht ohne Grund, dürfte aber sehr leicht nicht begriffen werden. Allein ich habe einige Vernunftgründe, die nicht schwer zu fassen sind. Ich glaube es ausgemacht voraussetzen zu können, die Götter (laßt mich jetzt sagen Gott, denn wen habe ich zu scheuen?) Gott ist unser Eigenthumsherr, wir sind sein Eigenthum, und seine Vorsehung besorgt unser Bestes. Sind diese Sätze nicht deutlich?

Sehr deutlich, sprach Cebes.

Ein Leibeigner, der unter der Vorsorge eines gütigen Herrn stehet, handelt sträflich, wenn er sich den Absichten desselben widersetzt. Nicht?

Allerdings!

Vielmehr, wenn ein Funken von Rechtschaffenheit in seinem Busen glimmet, muß es ihm eine wahre Freude sein, die Wünsche seines Gebieters durch sich erfüllet zu sehen, und um so vielmehr, wenn er von der Gesinnung seines Herrn überzeugt ist, daß sein eigenes Bestes an diesen Wünschen Theil nimmt

Unvergleichlich! mein Sokrates!

Aber wie? Cebes! Als der unerschaffene Werkmeister den künstlichen Bau des menschlichen Leibes gewirkt, und ein vernünftiges Wesen hineingesetzt, hatte er da böse oder gute Absichten?

Ohne Zweifel gute.

Denn er müßte sein Wesen, die selbständige Güte, verleugnen, wenn er mit seinem Thun und Lassen böse Absichten verknüpfen könnte; und was ist ein Gott, der sein Wesen verleugnen kann?

Ein Unding, Sokrates! ein fabelhafter Gott, dem das leichtgläubige Volk wandelbare Gestalten andichtet. Ich erinnere mich der Gründe gar wol, mit welchen du bei einer andern Gelegenheit diesen lästerlichen Irrthum bestrittest.

Derselbe Gott, Cebes! der den Leib gebauet, hat ihn auch mit Kräften ausgerüstet, die ihn stärken, erhalten, und vor allzufrühem Untergange bewahren. Wollen wir auch diesen Erhaltungskräften höchst gütige Absichten zum Ziele setzen?

Wie könnten wir anders?

Als treugesinnten Leibeigenen also muß es uns eine heilige Pflicht sein, die Absichten unsers Eigenthumsherrn zu ihrer Reife gedeihen zu lassen, sie nicht gewaltsamer Weise in ihrem Laufe zu hemmen, sondern vielmehr alle unsere freiwilligen Handlungen mit denselben auf das Vollkommenste übereinstimmen zu lassen.

Darum habe ich gesagt, mein lieber Cebes! daß die Weltweisheit die vortrefflichste Musik sei, denn sie lehret uns, unsre Gedanken und Handlungen so einzurichten, daß sie, so viel uns möglich ist, mit den Absichten des allerhöchsten Eigenthumsherrn vollkommen übereinstimmen. Ist nun die Musik eine Wissenschaft, das Schwache mit dem Starken, das Rauhe mit dem Sanften, und das Unangenehme mit dem Angenehmen in eine Harmonie zu bringen: so kann gewiß keine Musik herrlicher und vortrefflicher sein, als die Weltweisheit, die uns lehret, nicht nur unsere Gedanken und Handlungen unter sich, sondern auch die Handlungen des Endlichen mit den Absichten des Unendlichen, und die Gedanken des Erdbewohners mit den Gedanken des Allwissenden in eine große und wundervolle Harmonie zu stimmen. — O Cebes! und der verwegene Sterbliche sollte sich erdreisten, diese entzückende Harmonie zu zerstören?

Er würde den Abscheu der Götter und Menschen verdienen, mein lieber Sokrates!

Sage mir aber auch dieses, mein Trauter! Sind die Kräfte der Natur nicht Diener der Gottheit, die ihre Befehle vollstrecken?

Allerdings!

Sie sind also auch Wahrsager, die uns den Willen und die Absichten der Gottheit weit richtiger verkündigen, als die

Eingeweide der Schlachtopfer; denn das ist unstreitig ein Rathschluß des Allerhöchsten, wohin die von ihm erschaffene Kräfte abzielen. Nicht?

Wer kann dieses leugnen?

So lange uns also diese Wahrsager andeuten, daß die Erhaltung unsers Lebens zu den Absichten Gottes gehöre, sind wir verpflichtet, unsere freien Handlungen demselben gemäß einzurichten, und haben weder Fug noch Recht, den Erhaltungskräften unserer Natur Gewalt entgegenzusetzen, und die Diener der obersten Weisheit in ihrer Verrichtung zu stören. Diese Schuldigkeit liegt uns so lange ob, bis Gott uns durch eben dieselben Wahrsager den ausdrücklichen Befehl zuschickt, dieses Leben zu verlassen, so wie er ihn heute mir zugeschickt hat.

Ich bin völlig überzeugt, sprach Cebes. Allein nunmehr begreife ich um so viel weniger, mein lieber Sokrates! wie du vorhin hast sagen können, ein jeder Weltweiser müsse einem Sterbenden gerne folgen wollen. Ist dieses wahr, was du jetzt behauptest, daß wir ein Eigenthum Gottes sind, und daß derselbe unser Bestes besorge: so scheinet jener Satz ungereimt. Wie? soll ein vernünftiger Mensch sich nicht betrüben, wenn er die Dienste eines Oberherrn verlassen muß, der sein bester und gütigster Versorger ist? Und wenn er auch hoffen könnte, durch den Tod frei, und sein eigener Herr zu werden: wie kann der unverständige Mündel sich schmeicheln, unter seiner eignen Anführung besser zu stehen, als unter der Anführung des allerweisesten Vormundes? Ich sollte meinen, es sei vielmehr ein großer Unverstand, wenn man sich durchaus in Freiheit setzen, und auch den besten Oberherrn nicht über sich leiden will. Wer Vernunft besitzet, wird sich allezeit mit Vergnügen der Aufsicht eines Andern unterwerfen, dem er bessere Einsichten zutrauet als sich selbst. Ich würde also gerade das Gegentheil von deiner Meinung herausbringen. Der Weise, würde ich sagen, müsse sich betrüben, der Thor aber freuen, wenn er sterben soll.

Sokrates hörete ihm aufmerksam zu, und schien sich an seiner Scharfsinnigkeit zu ergötzen. Sodann kehrete er sich zu uns, und sprach: Cebes kann schon Einem zu schaffen machen, der wider ihn etwas behaupten will. Er hat beständig Ausflüchte.

Allein diesesmal, sprach Simmias, scheinet Cebes nicht Unrecht zu haben, mein lieber Sokrates! In der That, wodurch kann ein Weiser bewogen werden, sich ohne Mißvergnügen der

gütigen Vorsorge des allweisesten Aufsehers zu entziehen? — Und wo mir recht ist, Sokrates! so zielet Cebes mit seinen Einwürfen eigentlich wider deine jetzige Aufführung, der du so gelassen, so willig, nicht nur uns Alle verlässest, denen dein Tod so schmerzlich fällt, sondern dich auch der Aufsicht und Vorsorge eines solchen Beherrschers entäußerst, den du uns als das weiseste und gütigste Wesen zu verehren gelehret hast.

So? sprach Sokrates, man hat mich angeklaget, wie ich höre? Ich werde mich also wohl förmlich vertheidigen müssen?

Allerdings! sprach Simmias.

Gut! versetzte Sokrates. Ich will mich bemühen, meine jetzige Schutzrede besser einzurichten, als die, welche ich vor meinen Richtern gehalten habe.

Höre, Simmias! und du, Cebes! Hätte ich nicht Hoffnung, da, wo ich hinkomme, erstlich immer noch unter demselben gütigsten Versorger zu stehen, und zweitens die Seelen der Verstorbenen anzutreffen, deren Umgang aller Freundschaft hienieden vorzuziehen ist: so wäre es freilich eine Thorheit, den Tod so wenig zu achten, und ihm willig in die Arme zu rennen. So aber habe ich die allertröstlichsten Hoffnungen, daß mir Beides nicht entstehen wird. Das Letztere zwar getraue ich mir nicht mit aller Gewißheit zu behaupten; aber daß die Vorsehung Gottes auch da noch über mich walten werde, dieses, Freunde! behaupte ich so zuversichtlich, so gewiß, als ich in meinem Leben etwas behauptet habe. Darum betrübt es mich auch nicht, daß ich verscheiden soll; denn ich weiß, daß mit dem Tode noch nicht Alles für uns aus ist. Es folget ein anderes Leben, und zwar ein solches, das, wie die alte Sage versichert, für Tugendhafte weit glückseliger sein wird, als für Lasterhafte.

Wie da? sprach Simmias, mein lieber Sokrates! willst du diese heilsame Versicherung im Innersten deiner Seele verschlossen mitnehmen? oder auch uns eine Lehre gönnen, die so viel Tröstliches hat? Es ist billig, seinen Freunden ein so herrliches Gut mitzutheilen, und wenn du uns von deiner Meinung überzeugest, so ist auch deine Schutzrede fertig.

Ich will es versuchen, versetzte er. Doch laß uns erst den Krito hören, der schon lange Etwas sagen zu wollen scheinet.

Ich? nichts, mein Lieber! erwiederte Krito. — Der Mann hier, der dir den Gift bringen soll, läßt mir keine Ruhe: ich soll dich bitten, nicht so viel zu reden. Man erhitzet sich so sehr,

spricht er, und dann wirkt der Trank so gut nicht. Er hätte schon öfters einen zweiten oder dritten Gifttrunk bereiten müssen, für Leute, die sich das Reden nicht hätten verwehren lassen.

Laß ihn, im Namen der Götter! sprach Sokrates, hingehen und sein Amt versehen. Er halte den zweiten Gifttrunk bereit, oder den dritten, wenn er meinet.

Diese Antwort hatte ich mir vermuthet, sprach Krito; allein der Mensch will nicht ablassen.

O laß ihn! versetzte Sokrates. Ich habe hier meinen Richtern Rechenschaft zu geben, warum ein Mensch, der in der Liebe zur Weisheit grau geworden, in den letzten Stunden fröhliches Muths sein müsse, indem er sich nach dem Tode die größte Seligkeit zu versprechen hat. Mit welchem Grunde, Simmias und Cebes! ich dieses behaupte, will ich zu erklären suchen.

Das wissen vielleicht die Wenigsten, meine Freunde! daß, wer sich der Liebe zur Weisheit wahrhaftig ergeben, seine ganze Lebenszeit dazu anwendet, mit dem Tode vertrauter zu werden, sterben zu lernen. Ist aber Dieses: welch eine Ungereimtheit wäre es nicht, in seinem ganzen Leben, alle Wünsche, alle Bemühungen nach einem einzigen Ziele zu lenken, und sich doch zu betrüben, wenn das längst erwünschte Ziel endlich erreicht wird?

Simmias lachte. Beim Jupiter! sprach er, Sokrates! ich muß lachen, so wenig ich auch dazu aufgelegt bin. Was du hier sagst, dürfte das Volk nicht so sehr befremden, als du meinest. Das hiesige insbesondere könnte dir sagen: wie sie gar wohl wüßten, daß die Weltweisen sterben lernen wollten, daher sie ihnen auch das widerfahren ließen, was sie verdieneten und wornach sie sich sehneten.

Ich würde ihnen Alles einräumen, Simmias! nur das nicht, daß sie es einsehen. Sie wissen nicht, was der Tod ist, nach dem die Weltweisen sich sehnen, und in wie weit sie ihn verdienen. Doch was gehen uns Jene an? Ich rede mit meinen Freunden.

Ist der Tod nicht Etwas, das sich beschreiben und erklären läßt?

Freilich! versetzte Simmias.

Ist er aber etwas Anderes, als eine Trennung des Leibes und der Seele? — Sterben nämlich, heißt dieß nicht, wenn die Seele den Leib, und der Leib die Seele dergestalt verläßt, daß sie keine Gemeinschaft unter einander mehr haben, und jedes für

sich bleibet? Oder weißt du deutlicher anzuzeigen, was der Tod sei?

Nein! mein Lieber!

Ueberlege einmal, Freund! ob es dir auch so vorkömmt, wie mir. Was meinest du? Wird der wahre Liebhaber der Weisheit den sogenannten Wollüsten nachhängen, und nach köstlichen Speisen und Getränken so sonderlich streben?

Nichts weniger, antwortete Simmias.

Wird er der Liebe ergeben sein?

Eben so wenig!

Und in Ansehung der übrigen Leibesbequemlichkeiten? Wird er in seinen Kleidern z. B. auf Pracht und Ueppigkeit sehen, oder wird er sich mit dem Nothwendigen begnügen und das Ueberflüssige nicht achten?

Was man entbehren kann, sprach Jener, macht dem Weisen keine Sorgen.

Wollen wir nicht überhaupt sagen, fuhr Sokrates fort, der Weltweise suchet sich aller unnöthigen Leibessorgen zu entschlagen, um mit mehrerer Achtsamkeit der Seele warten zu können?

Warum nicht?

Er unterscheidet sich also schon hierin von den übrigen Menschen, daß er sein Gemüth nicht ganz von den Leibesangelegenheiten fesseln läßt, sondern seine Seele zum Theil der Gemeinschaft des Leibes zu entwöhnen suchet.

Es scheinet so.

Der größte Haufe der Menschen, o Simmias! wird dir sagen, daß Der nicht zu leben verdiene, wer die Annehmlichkeiten des Lebens nicht genießen will. Das nennen sie, sich nach dem Tode sehnen, wenn man dem sinnlichen Wohlleben absaget, und sich aller fleischlichen Wollust enthält.

Dieß ist die Wahrheit, Sokrates!

Ich gehe weiter. Hindert der Körper nicht öfters den Weisheitliebenden im Nachdenken, und wird er sich sonderlichen Fortgang in der Weisheit versprechen können, wenn er sich nicht von den sinnlichen Gegenständen zu erheben gelernet hat? — Ich erkläre mich. — Die Eindrücke des Gesichts und des Gehörs sind, so, wie sie uns von den Gegenständen zugeschickt werden, bloß einzelne Empfindungen, noch keine Wahrheiten; denn diese müssen erst mit dem Verstande aus ihnen gezogen werden. Nicht?

Allerdings!

Auch als einzelnen Empfindungen ist ihnen nicht völlig zu trauen, und die Dichter singen mit Recht: Die Sinne täuschen und begreifen nichts deutlich. Was wir hören und sehen, ist voller Verwirrung und Dunkelheit. Können uns aber diese beiden Sinne keine deutlichen Einsichten gewähren: so wird der übrigen weit undeutlichern Sinne gar nicht zu gedenken sein.

Freilich nicht.

Wie muß es nun die Seele anfangen, wenn sie zur Wahrheit gelangen will? Wenn sie sich auf die Sinne verläßt, so ist sie betrogen.

Richtig!

Sie muß also nachdenken, urtheilen, schließen, erfinden, um durch diese Mittel, so viel möglich, in das wahre Wesen der Dinge einzudringen.

Ja!

Aber wann gehet das Nachdenken am besten von statten? Mich dünkt, wenn wir uns gleichsam nicht fühlen, wenn weder Gesicht, noch Gehör, weder angenehme, noch unangenehme Empfindungen uns an uns selbst erinnern. Alsdann ziehet die Seele ihre Aufmerksamkeit von dem Körper ab, verläßt, so viel sie kann, seine Gesellschaft, um, in sich versammelt, nicht den Sinnenschein, sondern das Wesen, nicht die Eindrücke, wie sie uns zugeführet werden, sondern Das, was sie Wahres enthalten, zu betrachten.

Richtig!

Abermals eine Gelegenheit, bei welcher die Seele des Weisen den Leib zu meiden, und sich, so viel sie kann, von ihm zu entfernen suchen muß.

Allem Ansehn nach!

Um die Sache noch deutlicher zu machen: Ist die allerhöchste Vollkommenheit ein bloßer Gedanke, ohne äußerlichen Gegenstand, oder bedeutet es ein wirkliches Wesen, das außer uns vorhanden ist?

Freilich ein wirkliches, außer uns vorhandenes, schrankenloses Wesen, dem das Dasein vorzugsweise zukommen muß, mein Sokrates!

Und die allerhöchste Güte, und die allerhöchste Weisheit? Sind diese auch etwas Wirkliches?

Beim Jupiter! ja! Es sind unzertrennliche Eigenschaften

des allervollkommensten Wesens, ohne welche Jenes nicht da sein kann.

Wer hat uns aber dieses Wesen kennen gelehret? Mit den Augen des Leibes haben wir es doch nie gesehen?

Gewiß nicht!

Wir haben es auch nicht gehört, nicht gefühlt; kein äußerlicher Sinn hat uns je einen Begriff von Weisheit, Güte, Vollkommenheit, Denkungsvermögen u. s. w. zugeführet, und dennoch wissen wir, daß diese Dinge außer uns wirklich sind, in dem allerhöchsten Grade wirklich sind. Kann uns Niemand erklären, wie wir auf diese Begriffe gekommen sind?

Simmias sprach: Die Stimme Jupiters, mein lieber Sokrates! Ich werde mich abermals auf dieselbe berufen.

Wie? meine Freunde! wenn wir in jenem Zimmer eine vortreffliche Flötenstimme höreten, würden wir nicht hinlaufen, den Flötenspieler zu kennen, der unser Ohr so sehr zu entzücken weiß?

Vielleicht jetzo nicht, lächelte Simmias, da wir hier die vortrefflichste Musik hören.

Wenn wir ein Gemälde betrachten, fuhr Sokrates fort, so wünschen wir, die Meisterhand zu kennen, die es verfertiget hat. Nun liegt in uns selbst das allervortrefflichste Bild, das Götteraugen und Menschenaugen jemals gesehen, das Bild der allerhöchsten Vollkommenheit, Güte, Weisheit, Schönheit u. s. f., und wir haben uns noch nie nach dem Maler erkundigt, der diese Bilder hineingezeichnet?

Cebes erwiederte: Ich erinnere mich, einst vom Philolaus eine Erklärung gehört zu haben, die der Sache vielleicht Genüge thut.

Will Cebes seine Freunde, versetzte Sokrates, nicht an dieser Hinterlassenschaft des glückseligen Philolaus Theil nehmen lassen?

Wenn diese, sprach Cebes, die Erklärung nicht lieber von Sokrates hören möchten. Doch es sei! — Alle Begriffe von unkörperlichen Dingen, sprach Philolaus, hat die Seele nicht von den äußern Sinnen, sondern durch sich selbst erlangt, indem sie ihre eigenen Wirkungen beobachtet, und dadurch ihr eigenes Wesen und ihre Eigenschaften kennen lernt. — Dieses deutlicher zu machen, habe ich ihn oft eine Erdichtung hinzusetzen hören: Laßt uns vom Homer, pflegte er zu sagen, die beiden Tonnen entleh-

nen, die in dem Vorsaale Jupiters liegen, aber zugleich uns die Freiheit ausbitten, sie nicht mit Glück und Unglück, sondern die zur Rechten mit wahrem Wesen, und die zur Linken mit Mangel und Unwesen anzufüllen — So oft die Allmacht Jupiters einen Geist hervorbringen will, so schöpft er aus diesen beiden Tonnen, wirft einen Blick auf das ewige Schicksal, und bereitet, nach dessen Maßgebung, eine Mischung von Wesen und Mangel, welche die völlige Grundanlage des künftigen Geistes enthält. Daher findet sich zwischen allen Arten von geistigen Wesen eine verwundernswürdige Aehnlichkeit; denn sie sind alle aus eben den Tonnen geschöpft, und nur in der Mischung unterschieden. Wenn also unsere Seele, welche gleichfalls nichts Anders ist, als eine solche Mischung von Wesen und Mangel, sich selbst beobachtet, so erlanget sie einen Begriff von dem Wesen der Geister und ihren Schranken, von Vermögen und Unvermögen, Vollkommenheit und Unvollkommenheit, von Verstand, Weisheit, Kraft, Absicht, Schönheit, Gerechtigkeit und tausend andern unkörperlichen Dingen, über welche sie die äußern Sinne in der tiefsten Unwissenheit lassen würden.

Wie unvergleichlich! versetzte Sokrates. Siehe, Cebes! Du besitzest einen solchen Schatz, und wolltest mich sterben lassen, ohne mir denselben einmal zu zeigen! — Doch laß sehen, wie wir ihn noch vor dem Tode genießen wollen. Philolaus sagte also: Die Seele erkennet ihre Nebengeister, indem sie sich selbst beobachtet. Nicht?

Ja!

Und sie erlanget Begriffe von unkörperlichen Dingen, indem sie ihre eigenen Fähigkeiten aus einander setzt, und jeder, um sie deutlicher unterscheiden zu können, einen besondern Namen gibt?

Allerdings.

Wenn sie aber ein höheres Wesen, als sie selbst ist, einen Dämon z. B. sich denken will, wer wird ihr die Begriffe dazu hergeben?

Cebes schwieg, und Sokrates fuhr fort: Habe ich die Meinung des Philolaus anders recht begriffen, so kann sich die Seele zwar niemals von einem andern Wesen, als sie selbst ist, oder nur von einer höheren Fähigkeit, als sie selbst besitzet, einen der Sache gemäßen Begriff machen; allein sie kann gar wohl überhaupt die Möglichkeit eines Dinges begreifen, dem mehr Wesen

und weniger Mangel zu Theil geworden, als ihr selbst, das heißt, welches vollkommener ist, als sie; oder hast du es vielleicht vom Philolaus anders gehört?

Nein!

Und von dem allerhöchsten Wesen, von der allerhöchsten Vollkommenheit hat sie auch nicht mehr, als diesen Schimmer einer Vorstellung. Sie kann das Wesen desselben nicht in seinem ganzen Umfange begreifen*); aber sie denkt ihr eigenes We-

*) Einige Weltweise wollen uns durch die Betrachtung demüthigen, daß wir von Gott nicht wissen, was er ist, sondern was er nicht ist, und stellen durch eine unmerkliche Verdrehung die Sache so vor, als wenn wir von Gott und seinen Eigenschaften gar nichts wüßten. Nun ist es nicht zu leugnen, daß wir von dem wahren Begriffe einer Sache noch weit entfernt sein können, wenn wir auch wissen, daß sie Dieses, oder Jenes nicht sei. Allein wie oft ist nicht schon mit Grund angemerkt worden, daß wir dem vollkommensten Wesen nur Mängel und Einschränkungen absprechen, und diese Art von Verneinungen den Werth wahrer Bejahungen habe? Daß wir zuweilen für gut finden, die Eigenschaften Gottes verneinungsweise auszudrücken, ist eigentlich dem Ursprunge unsrer Begriffe von Gott zuzuschreiben, als welche die Verneinung unsrer eigenen Mängel und Schwachheiten zum Grunde haben. Das Wort unveränderlich z. B. ist die Verneinung einer Unvollkommenheit, und im Grunde ein positiver Begriff, nämlich immer dasselbe; aber wir drücken diesen Begriff verneinungsweise aus, weil wir durch die Verneinung der uns beiwohnenden Veränderlichkeit darauf gekommen sind. In diesem Verstande ist also der angeführte Satz ungegründet, denn unsre Begriffe von Gott zeigen nicht an, was Gott nicht ist, sondern was ihm nicht fehlet. Will man aber nur so viel sagen, daß wir von den positiven Eigenschaften Gottes keine Anschauung, keine selbstgefühlte Vorstellung haben, so wird Dieses willig zugegeben, jedoch mit Verzicht auf die Folgen, die Mancher aus diesem an sich unschuldigen Satze hat ziehen wollen. Das Wenige, was uns von den göttlichen Eigenschaften bekannt ist, verliert dadurch weder seine Wahrheit, noch Gewißheit, weder Leben, noch Ueberzeugung. Können wir gleich die Unendlichkeit der göttlichen Vollkommenheiten nie selbst fühlen, so haben wir doch durch die innere Anschauung unserer selbst die Grundlage zu diesen Vollkommenheiten kennen lernen, und diese anschauend erkannte Grundlage mit der hinzugefügten symbolischen Absonderung der Mängel und Einschränkungen geben einer Menge von Lehrsätzen und Folgen ihre ausgemachte Gewißheit. Saunderson hatte keine selbstgefühlte Vorstellung vom Lichte; aber die allgemeine Aehnlichkeit des Gesichts mit den übrigen Sinnen machte es möglich, ihm einige Merkmale der Lichtstrahlen durch Worte beizubringen, und die ganze Theorie der Optik, die er seinen Zuhörern aus diesen Grundbegriffen erklärte, war nichts desto weniger unumstößlich.

sen, das, was sie Wahres, Gutes und Vollkommenes hat, trennet es in Gedanken von dem Mangel und Unwesen, mit welchem es in ihr vermischt ist, und geräth dadurch auf den Begriff eines Dinges, das lauter Wesen, lauter Wahrheit, lauter Güte und Vollkommenheit ist. —

Apollodorus, der bisher alle Worte des Sokrates leise nachgesprochen hatte, gerieth hier in Entzückung, und wiederholte laut: Das lauter Wesen, lauter Wahrheit, lauter Güte, lauter Vollkommenheit ist.

Und Sokrates fuhr fort: Sehet ihr, meine Freunde! wie weit sich der Weisheitliebende von den Sinnen und ihren Gegenständen entfernen muß, wenn er Das begreifen will, was zu begreifen wahre Glückseligkeit ist, das allerhöchste und vollkommenste Wesen? In dieser Gedankenjagd muß er Augen und Ohren verschließen, Schmerz und Sinnenlust fern von seiner Achtsamkeit sein lassen, und, wenn es möglich wäre, seines Leibes ganz vergessen, um desto einsamer sich ganz auf seine Seelenvermögen und ihre innere Wirksamkeit einzuschränken.

Der Leib ist seinem Verstande bei dieser Untersuchung nicht nur ein unnützlicher, sondern auch ein beschwerlicher Gesellschafter: denn jetzt sucht er weder Farbe noch Größe, weder Töne, noch Bewegung, sondern ein Ding, das alle mögliche Farben, Größen, Töne und Bewegungen, und, was noch weit mehr ist, alle mögliche Geister sich aufs Deutlichste vorstellet, und in allen ersinnlichen Ordnungen hervorbringen kann. Welch ein unbehülflicher Gefährte ist der Körper auf dieser Reise!

Wie erhaben! rief Simmias, aber auch wie wahr!

Die wahren Weltweisen, sprach Sokrates, die diese Gründe in Erwägung ziehen, können nicht anders, als diese Meinung hegen, und Einer zum Andern sprechen: Siehe! hier ist ein Irrweg, der uns immer vom Ziele weiter weg führet, und alle unsere Hoffnungen vereitelt. Wir sind versichert, daß die Erkenntniß der Wahrheit unser einziger Wunsch sei. Aber so lange wir uns hier auf Erden mit dem Leibe schleppen, so lange unsere Seele noch mit dieser irdischen Seuche behaftet ist, können wir uns unmöglich schmeicheln, diesen Wunsch ganz erfüllt zu sehen. Wir sollen die Wahrheit suchen. Leider! läßt uns der Körper wenig Muße zu dieser wichtigen Unternehmung. Heute fordert sein Unterhalt unsere ganze Sorge; morgen fechten ihn Krankheiten an, die uns abermals stören; sodann folgen andere Leibes-

angelegenheiten, Liebe, Furcht, Begierden, Wünsche, Grillen und Thorheiten, die uns unaufhörlich zerstreuen, die unsere Sinne von einer Eitelkeit zur andern locken, und uns nach dem wahren Gegenstande unserer Wünsche, nach der Weisheit, vergebens schmachten lassen. Wer erregt Krieg, Aufruhr, Streit und Uneinigkeit unter den Menschen? wer anders als der Körper und seine unersättlichen Begierden? Denn die Habsucht ist die Mutter aller Unruhen, und unsere Seele würde niemals nach eigenthümlichen Besitzungen geizen, wenn sie nicht für die hungrigen Begierden ihres Leibes zu sorgen hätte. Solchergestalt sind wir die meiste Zeit beschäftiget, und haben selten Muße zur Weltweisheit. Endlich, erzielet man auch irgend eine müßige Stunde, und macht sich bereit, die Wahrheit zu umarmen: so stehet uns abermal dieser Störer unserer Glückseligkeit, der Leib, im Wege, und bietet uns seine Schatten, statt der Wahrheit, an. Die Sinne halten uns, wider unsern Dank, ihre Scheinbilder vor, und erfüllen die Seele mit Verwirrung, Dunkelheit, Trägheit und Aberwitz: und sie soll in diesem allgemeinen Aufruhr gründlich nachdenken und die Wahrheit erreichen? unmöglich! Wir müssen also die seligen Augenblicke abwarten, in welchen Stille von Außen und Ruhe von Innen uns das Glück verschafft, den Leib völlig aus der Acht zu schlagen, und mit den Augen des Geistes nach der Wahrheit hinzusehen. Aber wie selten, und wie kurz sind auch diese seligen Augenblicke!

Wir sehen ja deutlich, daß wir das Ziel unsrer Wünsche, die Weisheit, nicht eher erreichen werden, als nach unserm Tode; beim Leben ist keine Hoffnung dazu. Denn kann anders die Seele, so lange sie im Leibe wohnet, die Wahrheit nicht deutlich erkennen, so müssen wir Eines von beiden setzen: entweder, wir werden sie niemals erkennen, oder, wir werden sie nach unserm Tode erkennen, weil die Seele alsdann den Leib verläßt, und vermuthlich in dem Fortgange zur Weisheit weit weniger aufgehalten wird. Wollen wir uns aber in diesem Leben zu jener seligen Erkenntniß vorbereiten, so müssen wir unterdessen dem Leibe nicht mehr gewähren, als was die Nothwendigkeit erfordert; wir müssen uns seiner Begierden und Lüste enthalten, und uns, so oft als möglich, im Nachdenken üben, bis es dem Allerhöchsten gefallen wird, uns in Freiheit zu setzen. Alsdann können wir hoffen, von den Thorheiten des Leibes befreiet, die Quelle der Wahrheit, das allerhöchste und vollkommenste Wesen, mit

lautern und heiligen Sinnen zu beschauen, indem wir vielleicht Andere neben uns derselben Glückseligkeit genießen sehen. — Die Sprache, mein lieber Simmias! dürfen die wahren Wissensbegierigen unter einander führen, wenn sie sich von ihren Angelegenheiten besprechen, und diese Meinung müssen sie auch hegen, wie ich glaube; oder dünkt es dich anders?

Nicht anders, mein Sokrates!

Wenn aber dem also ist, mein Lieber! hat ein Solcher, der mir heute nachfolget, nicht große Hoffnung, da, wo wir hinkommen, besser als irgendwo, Das zu erlangen, wonach er im gegenwärtigen Leben so sehr gerungen?

Allerdings!

Ich kann also meine Reise heute mit guter Hoffnung antreten, und jeder Wahrheitliebender mit mir, wenn er bedenkt, daß ihm ohne Reinigung und Vorbereitung kein freier Zutritt zu den Geheimnissen der Weisheit verstattet wird.

Dieses kann nicht geleugnet werden, sprach Simmias.

Die Reinigung aber ist nichts Anders, als die Entfernung der Seele von dem Sinnlichen, und anhaltende Uebung über das Wesen und die Eigenschaften der Seele selbst Betrachtungen anzustellen, ohne sich darin Etwas, das nicht die Seele ist, irren zu lassen; mit einem Worte, die Bemühung, sowol in diesem, als in dem zukünftigen Leben, die Seele von den Fesseln des Leibes zu befreien, damit sie ungehindert sich selbst betrachten, und dadurch zur Erkenntniß der Wahrheit gelangen möge.

Allerdings!

Die Trennung des Leibes von der Seele nennet man den Tod.

Freilich.

Die wahren Liebhaber der Weisheit wenden also alle ersinnliche Mühe an, sich dem Tode, so viel sie können, zu nähern, sterben zu lernen. Nicht?

Es scheinet so.

Wäre es nun aber nicht höchst ungereimt, wenn ein Mensch, der in seinem ganzen Leben nichts gelernet, als die Kunst zu sterben, wenn ein solcher, sage ich, zuletzt sich betrüben wollte, da er den Tod sich nähern sieht; wäre es nicht lächerlich?

Unstreitig.

Also, Simmias! muß den wahren Weltweisen der Tod niemals schrecklich, sondern allezeit willkommen sein. Die Ge-

sellschaft des Leibes ist ihnen bei allen Gelegenheiten beschwerlich; denn wofern sie den wahren Endzweck ihres Daseins erfüllen wollen, so müssen sie suchen die Seele vom Leibe zu trennen, und gleichsam in sich selbst zu versammeln. Der Tod ist diese Trennung, die längst gewünschte Befreiung von der Gesellschaft des Leibes. Welche Ungereimtheit also, bei Herrannahung desselben zu zittern, sich zu betrüben! Getrost und fröhlich vielmehr müssen wir dahin reisen, wo wir Hoffnung haben, unsere Liebe zu umarmen, ich meine die Weisheit, und des überlästigen Gefährten los zu werden, der uns so vielen Kummer verursacht hat. Wie? gemeine und unwissende Leute, denen der Tod ihre Gebieterinnen, ihre Weiber, oder ihre Kinder geraubt, wünschen in ihrer Betrübniß nichts sehnlicher, als die Oberwelt verlassen und zu dem Gegenstande ihrer Liebe, oder ihrer Begierden hinabsteigen zu können: und Diese, die gewisse Hoffnung haben, ihre Liebe nirgend in solchem Glanze zu erblicken, als in jenem Leben, Diese sind voller Angst? Diese beben? und treten nicht vielmehr mit Freuden die Reise an? O nein! mein Lieber! nichts ist ungereimter, als ein Weltweiser, der den Tod fürchtet.

Beim Jupiter! ganz vortrefflich! rief Simmias.

Zittern und voller Angst sein, wenn der Tod winkt, kann Dieses nicht für ein untrügliches Kennzeichen genommen werden, daß man nicht die Weisheit, sondern den Leib, das Vermögen, die Ehre, oder alle drei zusammen, liebet?

Ganz untrüglich.

Wem geziemet die Tugend, die wir Mannhaftigkeit nennen, mehr als dem Weltweisen?

Niemanden!

Und die Mäßigkeit, diese Tugend, die in der Fertigkeit bestehet, seine Begierde zu bezähmen, und in seinem Thun und Lassen eingezogen und sittsam zu sein, wird sie nicht vornehmlich bei Dem zu suchen sein, der seinen Leib nicht achtet, und bloß in der Weltweisheit lebt und webt?

Nothwendig! sprach er.

Aller übrigen Menschen Mannhaftigkeit und Mäßigkeit wird dir ungereimt scheinen, wenn du sie näher betrachtest.

Wie so? mein Sokrates!

Du weißt, versetzte er, daß die mehresten Menschen den Tod für ein sehr großes Uebel halten.

Richtig! sprach er.

Wenn also diese so genannten tapfern und mannhaften Leute unerschrocken sterben, so geschiehet es bloß aus Furcht eines noch größern Uebels.

Nicht anders.

Also sind alle Mannhaften, außer den Weltweisen, bloß aus Furcht unerschrocken. Ist aber eine Unerschrockenheit aus Furcht nicht höchst ungereimt?

Dieses ist nicht zu leugnen.

Mit der Mäßigkeit hat es dieselbe Beschaffenheit. Aus Unmäßigkeit leben sie mäßig und enthaltsam. Man sollte dies für unmöglich halten, und dennoch trifft es bei dieser unvernünftigen Mäßigkeit völlig ein. Sie enthalten sich gewisser Wollüste, um andere, nach welchen sie gieriger sind, desto ungestörter genießen zu können. Sie werden Herren über jene, weil sie von diesen Knechte sind. Frage sie, sie werden freilich sagen, sich von seinen Begierden beherrschen zu lassen, sei Unmäßigkeit; allein sie selbst haben die Herrschaft über gewisse Begierden nicht anders erlangt, als durch die Sklaverei gegen andere, die noch ausgelassener sind. Heißet nun dies nicht gewissermaßen aus Unmäßigkeit enthaltsam sein?

Allem Ansehen nach.

O mein theurer Simmias! Wollust gegen Wollust, Schmerz gegen Schmerz, und Furcht gegen Furcht vertauschen, gleichsam, wie Münze, für ein großes Stück viele kleine einwechseln: dies ist nicht der Weg zur wahren Tugend. Die einzige Münze, die gültig ist, und für welche man alles Andere hingeben muß, ist die Weisheit. Mit dieser schafft man sich alle übrige Tugenden an: Tapferkeit, Mäßigkeit und Gerechtigkeit. Ueberhaupt bei der Weisheit ist wahre Tugend, wahre Herrschaft über die Begierden, über die Verabscheuungen, und über alle Leidenschaften; ohne Weisheit aber erlanget man nichts, als einen Tausch der Leidenschaften gegen eine leidige Schattentugend, die dem Laster Sklavendienste thun muß, und an sich selbst nichts Gesundes und Wahres mit sich führet. Die wahre Tugend ist eine Heiligung der Sitten, eine Reinigung des Herzens, kein Tausch der Begierden. Gerechtigkeit, Mäßigkeit, Mannhaftigkeit, Weisheit, sind kein Tausch der Laster gegen einander. Unsre Vorfahren, welche die Teleten, oder die vollkommenen Versöhnungsfeste gestiftet, müssen, allem Ansehen nach, sehr weise Männer gewesen sein: denn sie haben durch diese Räthsel zu

verstehen geben wollen, daß, wer unversöhnt und ungeheiliget die Oberwelt verläßt, die härteste Strafe auszustehen habe, der Geläuterte und Versöhnte aber nach seinem Tode unter den Göttern wohnen werde. Die mit diesen Versöhnungsgeheimnissen umgehen, pflegen zu sagen: Es gibt viele Thyrsusträger, aber wenig Begeisterte: und meines Erachtens verstehet man unter den Begeisterten Diejenigen, die sich der wahren Weisheit gewiedmet. Ich habe in meinem Leben nichts gespart, sondern unablässig gestrebt, einer von diesen Begeisterten zu sein; ob mein Bemühen fruchtlos gewesen, oder in wie weit mir mein Vorhaben gelungen, werde ich da, wo ich hinkomme, am besten erfahren, und, so Gott will, in kurzer Zeit.

Dieses ist meine Vertheidigung, Simmias und Cebes! warum ich meine besten Freunde hienieden ohne Betrübniß verlasse, und bei Herannahung der Todesstunde so wenig zittere. Ich glaube, allda bessere Freunde und ein besseres Leben zu finden als ich hier zurücklasse, so wenig auch dieses beim gemeinen Haufen Glauben finden wird.

Hat nun meine jetzige Schutzrede bessern Eingang gefunden, als jene, die ich vor den Richtern der Stadt gehalten, so bin ich vollkommen vergnügt.

Sokrates hatte ausgeredet, und Cebes ergriff das Wort: Es ist wahr, Sokrates! du hast dich vollkommen gerechtfertiget; allein was du von der Seele behauptest, muß Vielen unglaublich scheinen; denn sie halten insgemein dafür, die Seele sei nirgend mehr anzutreffen, sobald sie den Körper verlassen, sondern werde, gleich nach dem Tode des Menschen, aufgelöset und zernichtet. Sie steige, wie ein Hauch, wie ein feiner Dampf, aus dem Körper in die obere Luft, allwo sie vergehe, und völlig aufhöre zu sein. Könnte es ausgemacht werden, daß die Seele für sich bestehen kann, und nicht nothwendig mit diesem Leibe verbunden sein muß: so hätten die Hoffnungen, die du mir machest, eine nicht geringe Wahrscheinlichkeit; denn sobald es mit uns nach dem Tode besser werden kann: so hat der Tugendhafte auch gegründete Hoffnungen, daß es mit ihm wirklich besser werden wird. Allein die Möglichkeit selbst ist schwer zu begreifen, daß die Seele nach dem Tode noch denken, daß sie noch Willen und Verstandeskräfte haben soll; dieses also, mein Sokrates, erfordert noch einigen Beweis.

Du hast Recht, Cebes! versetzte Sokrates. Allein was ist

zu thun? Wollen wir etwa überlegen, ob wir einen Beweis finden können, oder nicht?

Ich bin sehr begierig, sprach Cebes, deine Gedanken hierüber zu vernehmen.

Wenigstens kann Derjenige, erwiederte Sokrates, der unsere Unterredung höret, und wenn es auch ein Komödienschreiber wäre, mir nicht vorwerfen, ich beschäftige mich mit Grillen, die weder nützlich, noch erheblich sind. Die Untersuchung, die wir jetzt vorhaben, ist vielmehr so wichtig, daß uns jeder Dichter gern erlauben wird, um den Beistand einer Gottheit zu flehen, bevor wir zum Werke schreiten. — Er schwieg, und saß eine Weile in Andacht vertieft; sodann sprach er: Doch, meine Freunde! mit lauterm Herzen die Wahrheit suchen, ist die würdigste Anbetung der einzigen Gottheit, die uns Beistand leisten kann. Zur Sache also! Der Tod, o Cebes! ist eine natürliche Veränderung des menschlichen Zustandes, und wir wollen jetzt untersuchen, was bei dieser Veränderung sowol mit dem Leibe des Menschen, als mit seiner Seele vorgehet. Nicht?

Richtig!

Sollte es nicht rathsam sein, erst überhaupt zu erforschen, was eine natürliche Veränderung ist, und wie die Natur ihre Veränderungen nicht nur in Ansehung des Menschen, sondern auch in Ansehung der Thiere, Pflanzen und leblosen Dinge, hervorzubringen pflegt? Mich dünkt, wir werden auf diese Weise näher zu unserm Endzwecke kommen.

Der Einfall scheinet nicht unglücklich, versetzte Cebes; wir müssen also fürs erste eine Erklärung suchen, was Veränderung sei.

Mich dünkt, sprach Sokrates, wir sagen, ein Ding habe sich verändert, wenn unter zwei entgegengesetzten Bestimmungen, die ihm zukommen können, die eine aufhöret, und die andere anfängt wirklich zu sein. Z. B. schön und häßlich, gerecht und ungerecht, gut und böse, Tag und Nacht, schlafen und wachen, sind dieses nicht entgegengesetzte Bestimmungen, die bei einer und eben derselben Sache möglich sind?

Ja!

Wenn eine Rose welkt und ihre schöne Gestalt verlieret: sagen wir alsdann nicht, sie habe sich verändert?

Allerdings!

Und wenn ein ungerechter Mann seine Lebensart verändern

will, muß er nicht eine entgegengesetzte annehmen, und gerecht werden?

Wie anders?

Auch umgekehrt, wenn durch eine Veränderung etwas entstehen soll, so muß vorhin das Widerspiel davon da gewesen sein. So wird es Tag, nachdem es vorhin Nacht gewesen; ein Ding wird schön, groß, schwer, ansehnlich u. s. w., nachdem es vorhin häßlich, klein, leicht, unansehnlich gewesen ist. Nicht?

Ja!

Eine Veränderung heißt also überhaupt nichts Anders, als die Abwechselung der entgegengesetzten Bestimmungen, die an einem Dinge möglich sind. Wollen wir es bei dieser Erklärung bewenden lassen? Cebes scheinet noch unentschlossen. —

Eine Kleinigkeit, mein lieber Sokrates! Das Wort entgegengesetzte macht mir einiges Bedenken. Ich sollte nicht glauben, daß schnurstracks entgegengesetzte Zustände unmittelbar auf einander folgen könnten.

Richtig! versetzte Sokrates. Wir sehen auch, daß die Natur in allen ihren Veränderungen einen Mittelstand zu finden weiß, der ihr gleichsam zum Uebergange dienet, von einem Zustande auf den entgegengesetzten zu kommen. Die Nacht folgt z. B. auf den Tag, vermittelst der Abenddämmerung. Nicht?

Freilich.

Das Große wird in der Natur klein, vermittelst der allmäligen Abnahme, und das Kleine hinwiederum groß, vermittelst des Anwachses.

Richtig.

Wenn wir auch in gewissen Fällen diesem Uebergange keinen besondern Namen gegeben: so ist doch nicht zu zweifeln, daß er wirklich vorhanden sein müsse, wenn ein Zustand natürlicher Weise mit seinem Widerspiel abwechseln soll: denn muß nicht eine Veränderung, die natürlich sein soll, durch die Kräfte, die in die Natur gelegt sind, hervorgebracht werden?

Wie könnte sie sonst natürlich heißen?

Diese ursprüngliche Kräfte aber sind stets wirksam, stets lebendig: denn wenn sie nur einen Augenblick entschliefen, so würde sie nichts als die Allmacht zur Thätigkeit aufwecken können. Was aber nur die Allmacht thun kann, wollen wir dieses natürlich nennen?

Wie könnten wir? sprach Cebes.

Was die natürlichen Kräfte also jetzt hervorbringen, mein Lieber! daran haben sie schon von jeher gearbeitet; denn sie waren niemals müßig, nur daß ihre Wirkung erst nach und nach sichtbar geworden. Die Kraft der Natur z. B., die die Tageszeiten verändert, arbeitet schon jetzt daran, nach einiger Zeit die Nacht auf den Horizont zu führen, aber sie nimmt ihren Weg durch Mittag und Abend, welches die Uebergänge sind von der Geburt des Tages bis auf seinen Tod.

Richtig.

Im Schlafe selbst arbeiten die Lebenskräfte schon an der künftigen Erwachung, so wie sie im wachenden Zustande den künftigen Schlaf vorbereiten.

Dieses ist nicht zu leugnen.

Und überhaupt, wenn ein Zustand natürlicher Weise auf sein Widerspiel erfolgen soll, wie solches bei allen natürlichen Veränderungen geschiehet: so müssen die stets wirksamen Kräfte der Natur schon vorher an dieser Veränderung gearbeitet, und den vorhergehenden Zustand gleichsam mit dem zukünftigen beschwängert haben. Folget nicht hieraus, daß die Natur alle mittleren Zustände mitnehmen muß, wenn sie einen Zustand mit seinem Widerspiel ablösen will?

Ganz unleugbar.

Ueberlege es wohl, mein Freund! damit hernach kein Zweifel entstehe, ob nicht anfangs zu viel nachgegeben worden. Wir erfordern zu jeder natürlichen Veränderung dreierlei: einen vorhergehenden Zustand des Dinges, das verändert werden soll; einen darauf folgenden, der jenem entgegengesetzt ist; und einen Uebergang, oder die zwischen beiden liegenden Zustände, die der Natur von einem auf den andern gleichsam den Weg bahnen. Wird Dieses zugegeben?

Ja, ja! rief Cebes. Ich sehe nicht ab, wie man an dieser Wahrheit sollte zweifeln können.

Laß sehen, erwiederte Sokrates, ob dir Folgendes eben so unleugbar scheinen wird. Mich dünkt, alles Veränderliche könne keinen Augenblick unverändert bleiben; sondern, indem die Zeit ohne zu ruhen fort eilt, und das Künftige beständig zu dem Vergangenen zurück sendet, so verwandelt sie auch zugleich alles Veränderliche, und zeigt es jeden Augenblick unter einer neuen Gestalt. Bist du nicht auch dieser Meinung, Cebes?

Sie ist wenigstens wahrscheinlich.

Mir scheinet sie unwidersprechlich. Denn alles Veränderliche, wenn es eine Wirklichkeit, und kein bloßer Begriff ist, muß eine Kraft haben, etwas zu thun, und ein Geschicke, etwas zu leiden. Nun mag es thun oder leiden, so wird etwas an ihm anders, als es vorhin gewesen; und da die Kräfte der Natur niemals in Ruhe sind: was könnte den Strom der Vergänglichkeit nur einen Augenblick in seinem Laufe hemmen?

Jetzt bin ich überzeugt.

Das thut der Wahrheit keinen Eintrag, daß uns gewisse Dinge oft eine Zeit lang unverändert scheinen; denn scheinet uns doch auch eine Flamme eben dieselbe, und dennoch ist sie nichts Anders, als ein Feuerstrom, der aus dem brennenden Körper ohne Unterlaß empor steigt, und unsichtbar wird. Die Farben kommen unsern Augen öfters wie unverändert vor, und gleichwol wechselt beständig neues Sonnenlicht mit dem vorigen ab. Wenn wir aber die Wahrheit suchen, so müssen wir die Dinge nach der Wirklichkeit, nicht aber nach dem Sinnenschein beurtheilen.

Beim Jupiter! versetzte Cebes, diese Wahrheit öffnet uns eine so neue, als reizende Aussicht in die Natur der Dinge. Meine Freunde! fuhr er fort, indem er sich zu uns wandte, die Anwendung von dieser Lehre auf die Natur unserer Seele scheinet die wichtigsten Folgen zu versprechen.

Ich habe noch einen einzigen Satz vorauszuschicken, versetzte Sokrates, ehe ich auf diese Anwendung komme. Das Veränderliche, haben wir eingestanden, kann keinen Augenblick unverändert bleiben, sondern, so wie die vergangene Zeit älter wird, so wächst auch die an einander hängende Reihe der Abänderungen, die da gewesen sind. Nun überlege, Cebes! folgen die Augenblicke der Zeit in einer getrennten, oder stetigen Reihe auf einander?

Ich begreife nicht, sprach Cebes, was du sagen willst. — Beispiele werden dir meine Gedanken deutlicher machen. Die Fläche des stillen Wassers scheinet uns in einem fortzugehen, und jedes Wassertheilchen mit denen, die umher sind, gemeinschaftliche Grenzen zu haben; da hingegen ein Sandhügel aus vielen Körnlein bestehet, deren jedes seine eignen Grenzen hat. Nicht?

Dieses ist begreiflich.

Wenn ich das Wort Cebes ausspreche, folgen hier nicht

zwei vernehmliche Sylben auf einander, zwischen welchen keine dritte anzutreffen ist.

Richtig!

Das Wort Cebes also gehet nicht in einem fort; sondern die Sylben, aus welchen es bestehet, folgen in einer unstetigen Verbindung auf einander, und jede hat ihre eignen Grenzen.

Richtig!

Aber in dem Begriffe, den mein Geist mit diesem Worte verbindet, gibt es auch hier Theile, die ihre eigne Grenze haben?

Mich dünkt, nein!

Und mit Recht; denn alle Theile und Merkmale eines zusammengesetzten Begriffes fließen so in einander, daß sich keine Grenzen angeben lassen, wo Dieses aufhört, Jenes anfängt, sie machen also zusammen ein stetiges Ganze aus; da hingegen jede Sylbe ihre bestimmten Grenzen hat, und ihrer viele, die zusammenkommen, ein Wort ausmachen, in einer unstetigen Reihe auf einander folgen.

Dieses ist vollkommen deutlich.

Ich frage also von der Zeit: Ist sie mit dem ausgesprochenen Worte, oder mit dem Begriffe zu vergleichen? Folgen ihre Augenblicke in einer stetigen, oder unstetigen Ordnung auf einander?

In einer stetigen, erwiederte Cebes.

Freilich, versetzte Simmias; denn durch die Folge unserer Begriffe erkennen wir ja die Zeit; wie ist es also möglich, daß die Natur der Folge in der Zeit und in den Begriffen nicht einerlei sein sollte?

Die Theile der Zeit, fuhr Sokrates fort, gehen also in einem fort, und haben gemeinschaftliche Grenzen?

Richtig!

Das kleinste Zeittheilchen ist eine solche Folge von Augenblicken, läßt sich in noch kleinere Theile zerlegen, die immer noch alle Eigenschaften der Zeit behalten. Nicht?

Es scheinet.

Es gibt also auch keine zween Augenblicke, die sich einander die nächsten sind, das heißt, zwischen welchen sich nicht noch ein dritter gedenken ließe?

Dieses folget aus dem Zugestandenen.

Gehen die Bewegungen, und überhaupt alle Veränderungen in der Natur, nicht mit der Zeit in gleichen Schritten fort?

Ja!

Sie folgen also, wie die Zeit, in einer stetigen Verbindung auf einander?

Richtig!

Es wird daher auch keine zween Zustände geben, die sich einander die nächsten sind, das heißt, zwischen welchen nicht noch ein dritter anzutreffen sei?

Es scheinet also.

Unsern Sinnen kömmt es freilich so vor, als wenn die Veränderungen der Dinge ruckweise geschehen, indem sie solche nicht eher, als nach merklichen Zwischenzeiten, wahrnehmen: allein die Natur gehet nichts desto weniger ihren Weg, und verändert die Dinge allmälig, und in einer stetigen Folge auf einander. Der kleinste Theil dieser Folge ist selbst eine Folge von Veränderungen; und man mag zwei Zustände so dicht an einander setzen, als man will, so gibt es immer noch einen Uebergang dazwischen, der sie mit einander verbindet, der der Natur von einem auf den andern gleichsam den Weg zeigt.

Ich begreife dieses Alles sehr wohl, sprach Cebes.

Meine Freunde! rief Sokrates, jetzt ist es Zeit, uns unserm Vorhaben zu nähern. Wir haben Gründe gesammelt, die für unsere Ewigkeit streiten sollen, und ich verspreche mir einen gewissen Sieg. Wollen wir aber nicht, nach Gewohnheit der Feldherren, ehe wir zum Treffen kommen, unsere Macht noch einmal übersehen, um ihre Stärke und Schwäche desto genauer kennen zu lernen?

Apollodorus bat sehr um eine kurze Wiederholung.

Die Sätze, sprach Sokrates, deren Richtigkeit wir nicht mehr in Zweifel ziehen, sind diese:

1. Zu einer jeden natürlichen Veränderung wird dreierlei erfordert: 1) ein Zustand eines veränderlichen Dinges, der aufhören, 2) ein anderer, der seine Stelle vertreten soll, und 3) die mittlern Zustände, oder der Uebergang, damit die Veränderung nicht plötzlich, sondern allmälig geschehe.
2. Was veränderlich ist, bleibet keinen Augenblick, ohne wirklich verändert zu werden.
3. Die Folge der Zeit gehet in einem fort, und es gibt keine zween Augenblicke, die sich einander die nächsten sind.
4. Die Folge der Veränderungen kommt mit der Folge der

Zeit überein, und ist ebenfalls so stetig, so an einander hängend, daß man keine Zustände angeben kann, die sich einander die nächsten wären, oder zwischen welchen nicht ein Uebergang statt finden sollte. Sind wir nicht über diese Punkte einig geworden?

Ja! sprach Cebes.

Leben und Tod, mein lieber Cebes! versetzte Sokrates, sind entgegengesetzte Zustände. Nicht?

Freilich!

Und das Sterben der Uebergang vom Leben zum Tode?

Freilich!

Diese große Veränderung trifft vermuthlich die Seele sowol als den Leib: denn beide Wesen standen in diesem Leben in der genauesten Verbindung.

Allem Ansehen nach.

Was mit dem Leibe nach dieser wichtigen Begebenheit vorgehet, kann uns die Beobachtung lehren; denn das Ausgedehnte bleibt unsern Sinnen gegenwärtig; aber wie, wo, und was die Seele nach diesem Leben sein wird, muß bloß durch die Vernunft ausgemacht werden, denn die Seele hat durch den Tod das Mittel verloren, den menschlichen Sinnen gegenwärtig zu sein.

Richtig!

Wollen wir nicht, mein Theuerster! erst das Sichtbare durch alle seine Veränderungen verfolgen, und hernach, wo möglich, das Unsichtbare mit dem Sichtbaren vergleichen?

Das scheint der beste Weg, den wir einschlagen können, erwiederte Cebes.

In jedem thierischen Leibe, Cebes! gehen beständig Trennungen und Zusammensetzungen vor, die zum Theil auf die Erhaltung, zum Theil aber auf den Untergang der thierischen Maschine abzielen. Tod und Leben fangen bei der Geburt des Thieres schon an gleichsam mit einander zu ringen.

Dieß zeigt die tägliche Erfahrung.

Wie nennen wir den Zustand, fragte Sokrates, in welchem alle Veränderungen, die in der lebendigen Maschine vorgehen, mehr anf das Wohlsein, als auf den Untergang des Leibes abzielen? Nennen wir ihn nicht die Gesundheit?

Wie anders?

Hingegen werden die thierischen Veränderungen, welche die

Auflösung der großen Maschine verursachen, durch Krankheiten vermehret, oder auch durch das Alter, welches die natürlichste Krankheit genennt werden kann.

Richtig!

Das Verderben nimmt durch unmerkliche Grade allmälig zu. Endlich zerfällt das Gebäude, und löset sich in seine kleinsten Theile auf. Aber was geschieht? Hören diese Theile auf, verändert zu werden? Hören sie auf, zu wirken und zu leiden? Gehen sie ganz verloren?

Es scheinet nicht, versetzte Cebes.

Unmöglich, mein Werthester! erwiederte Sokrates, wenn Das wahr ist, worüber wir einig geworden: denn gibt es wol ein Mittel zwischen Sein und Nichtsein?

Keinesweges.

Sein und Nichtsein wären also zwei Zustände, die unmittelbar auf einander folgen, die sich einander die nächsten sein müßten: wir haben aber gesehen, daß die Natur keine solche Veränderungen, die plötzlich und ohne Uebergang geschehen müssen, hervorbringen kann. Erinnerst du dich wol noch dieses Satzes?

Sehr wohl, sprach Cebes.

Also kann die Natur weder ein Dasein, noch eine Zernichtung zuwege bringen?

Richtig!

Daher gehet bei der Auflösung des thierischen Leibes nichts verloren. Die zerfallenen Theile fahren fort, zu sein, zu wirken, zu leiden, zusammengesetzt und getrennt zu werden, bis sie sich durch unendliche Uebergänge in Theile eines andern Zusammengesetzten verwandeln. Manches wird Staub, Manches wird zur Feuchtigkeit, Dieses steigt in die Luft, Jenes geht in eine Pflanze über, wandelt von der Pflanze in ein lebendiges Thier, und verläßt das Thier, um einem Wurme zur Nahrung zu dienen. Ist Dieses nicht› er Erfahrung gemäß?

Vollkommen, mein Sokrates! antworteten Cebes und Simmias zugleich.

Wir sehen also, meine Freunde! daß Tod und Leben, in so weit sie den Leib angehen, in der Natur nicht so getrennt sind, als sie in unsern Sinnen scheinen. Sie sind Glieder einer stetigen Reihe von Veränderungen, die durch stufenweise Uebergänge mit einander auf das genaueste verbunden sind. Es gibt keinen Augenblick, da man, nach aller Strenge, sagen könnte:

Jetzt stirbt das Thier; so wenig man, nach aller Strenge, sagen kann: Jetzt ward es krank, oder jetzt ward es wieder gesund. Freilich müssen die Veränderungen unsern Sinnen wie getrennet scheinen, da sie uns nicht eher, als nach einer geraumen Zwischenzeit, merkbar werden; aber genug, wir wissen, daß sie es in der That nicht sein können.

Ich besinne mich jetzt auf ein Beispiel, das diesen Satz erläutern wird. Unsere Augen, die auf einen gewissen Erdstrich eingeschränkt sind, unterscheiden gar deutlich Morgen, Mittag, Abend und Mitternacht, und es ist uns, als wenn diese Zeitpunkte von den übrigen getrennt und abgesondert wären. Wer aber den ganzen Erdboden betrachtet, erkennet gar deutlich, daß die Umwälzungen von Tag und Nacht stetig an einander hängen, und also jeder Augenblick der Zeit Morgen und Abend, Mittag und Mitternacht zugleich sei.

Homer hat nur als Dichter die Freiheit, seiner Götter Verrichtungen nach den Tageszeiten einzutheilen: als ob Jemanden, der nicht in einen engen Bezirk auf den Erdboden eingeschränkt ist, die Tageszeiten noch wirklich getrennte Epochen wären, und es nicht vielmehr zu jeder Zeit sowol Morgen als Abend wäre. Es ist den Dichtern erlaubt, den Schein für die Wahrheit zu nehmen; allein der Wahrheit zu Folge müßte Aurora mit ihren Rosenfingern beständig die Thore des Himmels offen halten, und ihren gelben Mantel unaufhörlich von einem Orte zum andern schleppen, so wie die Götter, wenn sie nur des Nachts schlafen wollen, gar nicht, oder beständig schlafen müssen. —

So lassen sich auch, im Ganzen betrachtet, die Tage der Woche nicht unterscheiden; denn das Stetige und Aneinanderhängende läßt sich nur in der Einbildung, und nach den Vorspiegelungen der Sinne, in bestimmte und abgesonderte Theile zertrennen; der Verstand aber siehet gar wohl, daß man da nicht stehen bleiben muß, wo keine wirkliche Abtheilung ist. Ist dieses deutlich, meine Freunde?

Gar sehr! erwiederte Simmias.

Mit dem Leben und Tode der Thiere und Pflanzen verhält es sich gleichfalls nicht anders. In der Folge von Veränderungen, die dasselbe Ding erlitten, fängt sich, nach dem Urtheile unserer Sinne, da eine Epoche an, wo uns das Ding wirklich als Pflanze, oder als Thier in die Sinne fällt, und dieses nennen wir das Aufkeimen der Pflanze, und die Geburt des Thieres.

Den zweiten Zeitpunkt, da, wo sich die thierischen oder pflanzigten Bewegungen unsern Sinnen entziehen, nennen wir den Tod; und den dritten, wenn endlich die thierischen oder pflanzigten Formen verschwinden und unscheinbar werden, nennen wir den Untergang, die Verwesung des Thieres, oder der Pflanze. In der Natur aber sind alle diese Veränderungen Glieder einer ununterbrochenen Kette, allmälige Auswickelungen und Einwickelungen desselben Dinges, das sich in unzählige Gestalten einhüllet und entkleidet. Ist hieran noch irgend ein Zweifel?

Im geringsten nicht, versetzte Cebes.

Wenn wir sagen, fuhr Sokrates fort, die Seele stirbt, so müssen wir Eines von beiden setzen: Entweder alle ihre Kräfte und Vermögen, Wirkungen und Leiden, hören plötzlich auf, sie verschwindet gleichsam in einem Nu; oder sie leidet, wie der Leib, allmälige Verwandelungen, unzählige Umkleidungen, die in einer stetigen Reihe fortgehen, und in dieser Reihe gibt es eine Epoche, wo sie keine menschliche Seele mehr, sondern etwas Anders geworden ist; so wie der Leib, nach unzähligen Veränderungen, aufhöret, ein menschlicher Leib zu sein, und in Staub, Luft, Pflanze, oder auch in Theile eines andern Thieres verwandelt wird. Gibt es einen dritten Fall, wie die Seele sterben kann, als *plötzlich* oder *allmälig*?

Nein, erwiederte Cebes. Diese Eintheilung erschöpft die Möglichkeit ganz.

Gut, sprach Sokrates. Die also noch zweifeln, ob die Seele nicht sterblich sein könnte, mögen wählen, ob sie besorgen, sie möchte plötzlich verschwinden, oder nach und nach aufhören, Dasjenige zu sein, was sie war. Will Cebes nicht ihre Stelle vertreten, und diese Wahl über sich nehmen?

Die Frage ist, ob jene die Wahl ihres Sachwalters würden gelten lassen. Mein Rath wäre, wir überlegten beide Fälle; denn wenn sie auf meine Wahl Verzicht thäten, und sich anders erklären sollten: so dürfte morgen Niemand mehr da sein, der sie widerlegen kann.

Mein lieber Cebes! versetzte Sokrates, Griechenland ist ein weitläuftiges Reich, und auch unter den Barbaren muß es Viele geben, denen diese Untersuchung am Herzen liegt. — Doch es sei! laß uns beide Fälle untersuchen. Der erste war: *Vielleicht vergehet die Seele plötzlich, verschwindet in*

einem Nu. An und für sich ist diese Todesart möglich. Kann sie aber von der Natur hervorgebracht werden?

Keinesweges: wenn Das wahr ist, was wir vorhin zugegeben, daß die Natur keine Zernichtung hervorbringen könne.

Und haben wir dieses nicht mit Recht zugegeben? fragte Sokrates. Zwischen Sein und Nichtsein ist eine entsetzliche Kluft, die von der allmälig wirkenden Natur der Dinge nicht übersprungen werden kann.

Ganz recht, versetzte Cebes. Wie aber, wenn sie von einer übernatürlichen Macht, von einer Gottheit, zernichtet würde?

O mein Theuerster! rief Sokrates aus, wie glücklich, wie wohl versorgt sind wir, wenn wir nichts, als die unmittelbare Hand des einzigen Wunderthäters zu fürchten haben! Was wir besorgten, war, ob die Natur unserer Seele nicht an und für sich selbst sterblich sei, und diese Besorgniß suchen wir durch Gründe zu vereiteln; ob aber Gott, der allgütige Schöpfer und Erhalter der Dinge, sie durch ein Wunderwerk zernichten werde? — Nein, Cebes! laß uns lieber befürchten, die Sonne würde uns in Eis verwandeln, ehe wir von der selbständigen Güte eine grundböse Handlung, die Zernichtung durch ein Wunderwerk, befürchten wollen.

Ich bedachte es nicht, sprach Cebes, daß mein Einwurf beinahe eine Lästerung sei.

Die eine Todesart, die plötzliche Zernichtung, schreckt uns also nicht mehr, fuhr Sokrates fort, denn sie ist der Natur unmöglich. Doch überlegt auch Folgendes, meine Freunde! Gesetzt, sie wäre nicht unmöglich, so ist die Frage: wann? zu welcher Zeit, soll unsere Seele verschwinden? Vermuthlich zu der Zeit, da der Körper ihrer nicht mehr bedarf, in dem Augenblicke des Todes?

Allem Ansehen nach.

Nun haben wir aber gesehen, daß es keinen bestimmten Augenblick gibt, da man sagen kann, jetzt stirbt das Thier. Die Auflösung der thierischen Maschine hat schon lange vorher ihren Anfang genommen, ehe noch ihre Wirkungen sichtbar geworden sind; denn es fehlt niemals an solchen thierischen Bewegungen, die der Erhaltung des Ganzen zuwider sind; nur daß sie nach und nach zunehmen, bis endlich alle Bewegungen der Theile nicht mehr zu einem einzigen Zwecke harmoniren, sondern eine jede ihren besondern Endzweck angenommen hat: und alsdann ist die

Maschine aufgelöset. Dieses geschiehet so allmälig, in einer so stetigen Ordnung, daß jeder Zustand eine gemeinschaftliche Grenze des vorhergehenden und nachfolgenden Zustandes, eine Wirkung des vorhergehenden und eine Ursache des nachfolgenden Zustandes zu nennen ist. Haben wir dieses nicht eingestanden?

Richtig!

Wenn also der Tod des Körpers auch der Tod der Seele sein soll: so muß es auch keinen Augenblick geben, da man sagen kann, jetzt verschwindet die Seele; sondern nach und nach, wie die Bewegungen in den Theilen der Maschine aufhören zu einem einzigen Endzwecke zu harmoniren, muß die Seele auch an Kraft und innerer Wirksamkeit abnehmen. Scheinet es dir nicht also, mein Cebes?

Vollkommen!

Aber siehe! Welche wunderbare Wendung unsere Untersuchung genommen hat! Sie scheinet sich, wie ein Kunstwerk meines Eltervaters Dädalus, durch ein inneres Triebwerk von ihrer vorigen Stelle weggerollt zu haben.

Wie so?

Wir haben angenommen, unsere Gegner besorgten, die Seele würde plötzlich zernichtet werden, und wollten zusehen, ob diese Furcht gegründet sei, oder nicht. Wir haben darauf untersucht, in welchem Augenblicke sie zernichtet werden möchte; und diese Untersuchung selbst brachte uns auf das Widerspiel der Voraussetzung, daß sie nämlich nicht plötzlich vernichtet werde, sondern allmälig an innerer Kraft und Wirksamkeit abnehme.

Desto besser, antwortete Cebes. So hat sich jene angenommene Meinung gleichsam selbst widerlegt.

Wir haben also nur noch dieses zu untersuchen, ob die innern Kräfte der Seele nicht so allmälig vergehen können, wie sich die Theile der Maschine trennen.

Richtig!

Lasset uns diese getreuen Gefährten, Leib und Seele, die auch den Tod mit einander gemein haben sollen, auf ihrer Reise verfolgen, um zu sehen, wo sie zuletzt bleiben. So lange der Körper gesund ist, so lange die mehresten Bewegungen der Maschine auf die Erhaltung und das Wohlsein des Ganzen abzielen, die Werkzeuge der Empfindung auch ihre gehörige Beschaffenheit haben, so besitzt auch die Seele ihre völlige Kraft, empfindet, denket, liebet, verabscheuet, begreifet, und will. Nicht?

Unstreitig!

Der Leib wird krank. Es äußert sich eine sichtbare Mißhelligkeit zwischen den Bewegungen, die in der Maschine vorgehen, indem ihrer viele nicht mehr zur Erhaltung des Ganzen harmoniren, sondern ganz besondere und streitende Endzwecke haben. Und die Seele?

Wie die Erfahrung lehret, wird sie indessen schwächer, empfindet unordentlich, denkt falsch, und handelt öftets wider ihren Dank.

Gut! Ich fahre fort. Der Leib stirbt: das heißt: alle Bewegungen scheinen nunmehr nicht auf das Leben und die Erhaltung des Ganzen abzuzielen; aber innerlich mögen wol noch einige schwache Lebensbewegungen vorgehen, die der Seele noch einige dunkele Vorstellungen verschaffen: auf diese muß sich also die Kraft der Seele so lange einschränken. Nicht?

Allerdings!

Die Verwesung folgt. Die Theile, die bisher einen gemeinschaftlichen Endzweck gehabt, eine einzige Maschine ausgemacht haben, bekommen jetzt ganz verschiedene Endzwecke, werden zu mannigfaltigen Theilen ganz verschiedener Maschinen. Und die Seele? mein Cebes! Wo wollen wir die lassen? Ihre Maschine ist verweset. Die Theile, die noch von derselben übrig sind, sind nicht mehr ihre, und machen auch kein Ganzes aus, das beseelt werden könnte. Hier sind keine Gliedmaßen der Sinne, keine Werkzeuge des Gefühls mehr, durch deren Vermittelung sie irgend zu einer Empfindung gelangen könnte. Soll also Alles in ihr öde sein? Sollen alle ihre Empfindungen und Gedanken, ihre Einbildungen, ihre Begierden und Verabscheuungen, Neigungen und Leidenschaften verschwunden sein, und nicht die geringste Spur hinterlassen haben?

Unmöglich, sprach Cebes. Was wäre dieses anders, als eine völlige Zernichtung, und keine Zernichtung, haben wir gesehen, steht in dem Vermögen der Natur.

Was ist also für Rath, meine Freunde! Untergehen kann die Seele in Ewigkeit nicht; denn der letzte Schritt, man mag ihn noch so weit hinausschieben, wäre immer noch vom Dasein zum Nichts, ein Sprung, der weder in dem Wesen eines einzelnen Dinges, noch in dem ganzen Zusammenhang gegründet sein kann. Sie wird also fortdauern, ewig vorhanden sein. Soll sie vorhanden sein, so muß sie wirken und leiden; soll sie wir-

ken und leiden, so muß sie Begriffe haben: denn Empfinden, Denken und Wollen sind die einzigen Wirkungen und Leiden, die einem denkenden Wesen zukommen können. Die Begriffe nehmen allezeit ihren Anfang von einer sinnlichen Empfindung, und wo sollen sinnliche Empfindungen herkommen, wenn keine Werkzeuge, keine Gliedmaßen der Sinne vorhanden sind?

Nichts scheinet richtiger, sprach Cebes, als diese Folge von Schlüssen, und gleichwol leitet sie zu einem offenbaren Widerspruch.

Eines von beiden, fuhr Sokrates fort; entweder die Seele muß vernichtet werden, oder sie muß nach der Verwesung des Leibes noch Begriffe haben. Man ist sehr geneigt, diese beiden Fälle für unmöglich zu halten, und gleichwol muß einer davon wirklich sein. Laß sehen, ob wir aus diesem Labyrinthe keinen Ausgang finden können! Von der einen Seite kann unser Geist natürlicher Weise nicht vernichtet werden. Worauf gründet sich diese Unmöglichkeit? — Seid unverdrossen, Freunde! mir durch dornichte Gänge zu folgen: sie führen uns auf eine der herrlichsten Gegenden, die das Gemüth der Menschen jemals ergötzt haben. Antwortet mir! Hat uns nicht ein richtiger Begriff von Kraft und natürlicher Veränderung auf die Folge geleitet, daß die Natur keine Vernichtung wirken könne?

Richtig!

Von dieser Seite ist also schlechterdings kein Ausgang zu hoffen, und wir müssen umkehren. Die Seele kann nicht vergehen, sie muß nach dem Tode fortdauern, wirken, leiden, Begriffe haben. Hier stehet uns die Unmöglichkeit im Wege, daß unser Geist, ohne sinnliche Eindrücke, Begriffe haben soll: aber wer leistet für diese Unmöglichkeit die Gewähr? Ist es nicht bloß die Erfahrung, daß wir hier in diesem Leben niemals ohne sinnliche Eindrücke denken können?

Nicht anders.

Was für Grund haben wir aber, diese Erfahrung über die Grenzen dieses Lebens auszudehnen, und der Natur schlechterdings abzusprechen, die Seele, ohne diesen gegliederten Leib, denken zu lassen? Was meinst du, Simmias? Würden wir einen Menschen nicht höchst lächerlich finden, der die Mauern von Athen niemals verlassen hätte, und aus seiner eigenen Erfahrung schließen wollte, daß in allen Theilen des Erdbodens Tag und Nacht, Sommer und Winter, nicht anders als bei uns, abwechselten?

Nichts wäre ungereimter.

Wenn ein Kind im Mutterleibe denken könnte, würde es wohl zu bereden sein, daß es dereinst, von seiner Wurzel abgelöset, in freier Luft das erquickende Licht der Sonne genießen werde? Würde es nicht vielmehr aus seinen jetzigen Umständen die Unmöglichkeit eines solchen Zustandes beweisen zu können glauben?

Allem Ansehen nach.

Und wir Blödsinnigen, denken wir etwa vernünftiger, wenn wir, in dieses Leben eingekerkert, durch unsere Erfahrungen ausmachen wollen, was der Natur auch nach diesem Leben möglich sei? — Ein einziger Blick in die unerschöpfliche Mannigfaltigkeit der Natur kann uns von dem Ungrunde solcher Schlüsse überführen. Wie dürftig, wie schwach würde sie sein, wenn ihr Vermögen nicht weiter reichete, als unsere Erfahrung?

Freilich!

Wir können also mit gutem Grunde diese Erfahrung verwerfen, indem wir ihr die ausgemachte Unmöglichkeit entgegengesetzt, daß unser Geist untergehen sollte. Homer läßt seinen Helden mit Recht ausrufen: Fürwahr! auch in den Häusern des Orkus webt noch die Seele, wiewol kein Leichnam dahin kömmt*). Die Begriffe, die uns Homer von dem Orkus machet, und von den Schatten, die hinunter wandeln, scheinen zwar nicht überall mit der Wahrheit übereinzukommen; aber dieses ist gewiß, meine Geliebten! unser Geist siegt über Tod und Verwesung, läßt den Leichnam zurück, um hienieden in tausend veränderten Gestalten die Absichten des Allerhöchsten zu erfüllen, er aber erhebet sich über den Staub, und fähret fort, nach andern natürlichen, aber überirdischen Gesetzen, die Werke des Schöpfers zu beschauen, und Gedanken von der Kraft des Unendlichen zu hegen. Erwäget aber Dieses, meine Freunde! Wenn unsere Seele nach dem Tode ihres Leichnams noch lebet und denket, wird sie nicht auch alsdann, so wie in diesem gegenwärtigen Zustande, nach der Glückseligkeit streben?

---

*) Plato hat diesen Vers Homer's anders verstanden, als einige neuere Ausleger, und führet ihn im 3. Bande seiner Republik als tadelhaft an. Man wird mir aber hoffentlich erlauben, an dieser Stelle die günstigere Auslegung gelten zu lassen.

Wahrscheinlich dünket michs, sprach Simmias; allein ich traue meiner Vermuthung nicht mehr, und wünschte deine Gründe zu hören.

Meine Gründe sind diese, versetzte Socrates: Wenn die Seele denkt, so müssen in ihr Begriffe mit Begriffen abwechseln, so muß sie diese Begriffe gerne, jene ungerne haben wollen, das heißt, einen Willen haben; hat sie aber einen Willen, wohin kann dieser anders zielen, als nach dem höchsten Grade des Wohlseins, nach der Glückseligkeit?

Dieses war Allen deutlich. — Aber wie? fuhr Sokrates fort: Das Wohlsein eines Geistes, der nicht mehr für die Bedürfnisse seines Leibes zu sorgen hat, worin bestehet dieses? Speise und Trank, Liebe und Wollust kann ihm nicht mehr behagen; was in diesem Leben Gefühl, Gaumen, Augen und Ohren ergötzet, ist allda seiner Achtung unwürdig; kaum daß ihm noch eine schwache, vielleicht reuevolle Erinnerung von den Wollüsten bleibet, die er in Gesellschaft seines Leibes genossen. Wird er wol nach diesen sonderlich streben?

So wenig als ein vernünftiger Mann nach den Tändeleien der Kindheit, sprach Simmias.

Wird etwa ein großes Vermögen das Ziel seiner Wünsche sein?

Wie könnte dieses in einem Zustande möglich sein, wo, allem Ansehen nach, kein Eigenthum besessen, kein Vermögen genossen werden kann?

Die Ehrbegierde ist zwar eine Leidenschaft, die, dem Ansehen nach, dem abgeschiedenen Geiste noch bleiben kann; denn sie scheinet wenig von den Leibesbedürfnissen abzuhängen: allein, worein kann der körperlose Geist den Vorzug setzen, der ihm Ehre bringen soll? Gewiß nicht in Macht, nicht in Reichthum, auch nicht in den Adel der Geburt: denn alle diese Thorheiten läßt er mit seinem Körper auf der Erde zurück.

Freilich!

Es bleibet ihm also nichts, als Weisheit, Tugendliebe und Erkenntniß der Wahrheit, was ihm einen Vorzug geben, und über seine Nebengeschöpfe erheben könnte. Außer dieser edeln Ehrbegierde ergötzen ihn noch die geistigen angenehmen Empfindungen, die die Seele auch auf Erden ohne ihren Körper genießt, Schönheit, Ordnung, Ebenmaß, Vollkommenheit. Diese Empfindungen sind der Natur eines Geistes so anerschaffen, daß sie

ihn niemals verlassen können. Wer also auf Erden für seine Seele Sorge getragen, wer in diesem Leben sich in Weisheit, Tugend und Empfindung der wahren Schönheit hat üben lassen, der hat die größten Hoffnungen, auch nach dem Tode in diesen Uebungen fortzufahren, und von Stufe zu Stufe sich dem erhabensten Urwesen zu nähern, welches die Quelle aller Weisheit, der Inbegriff aller Vollkommenheiten, und vorzugsweise die Schönheit selbst ist. Erinnert euch, meine Freunde! jener entzückten Augenblicke, die ihr genossen, so oft eure Seele, von einer geistigen Schönheit hingerissen, den Leib sammt seinen Bedürfnissen vergaß, und sich ganz der himmlischen Empfindung überließ. Welcher Schauer, welche Begeisterung! Nichts als die nähere Gegenwart einer Gottheit kann diese erhabenen Entzückungen in uns erregen. Auch ist in der That jeder Begriff einer geistigen Schönheit ein Blick in das Wesen der Gottheit; denn das Schöne, Ordentliche und Vollkommene, das wir wahrnehmen, ist ein schwacher Abdruck Dessen, der die selbständige Schönheit, Ordnung und Vollkommenheit ist. Ich erinnere mich, diese Gedanken bei einer andern Gelegenheit deutlich genug aus einander gesetzt zu haben, und will gegenwärtig nur diese Folge daraus herleiten: Wenn es wahr ist, daß nach diesem Leben Weisheit und Tugend unsern Ehrgeiz, und das Bestreben nach geistiger Schönheit, Ordnung und Vollkommenheit unsere Begierden ausmachen: so wird unser fortdauerndes Dasein nichts als ein ununterbrochenes Anschauen der Gottheit sein, ein himmlisches Ergötzen, das, so wenig wir jetzt davon begreifen, den edeln Schweiß des Tugendhaften mit unendlichem Wucher belohnt. Was sind alle Mühseligkeiten dieses Lebens gegen eine solche Ewigkeit! Was ist Armuth, Verachtung und der schmählichste Tod, wenn wir uns dadurch zu einer solchen Glückseligkeit vorbereiten können! Nein, meine Freunde! wer sich eines rechtschaffenen Wandels bewußt ist, kann sich unmöglich betrüben, indem er die Reise zu dieser Seligkeit antritt. Nur wer in seinem Leben Götter und Menschen beleidiget, wer sich in viehischer Wollust herumgewälzt, wer der vergötterten Ehre Menschenopfer geschlachtet, und an Anderer Elend Ergötzen gefunden, der mag an der Schwelle des Todes zittern, indem er keinen Blick in das Vergangene ohne Reue, keinen in die Zukunft ohne Furcht thun kann. Da ich aber, Dank sei der Gottheit! mir keine von diesen Vorwürfen zu machen habe, da ich in meinem ganzen Leben die Wahrheit

mit Eifer gesucht, und die Tugend über Alles geliebt habe: so freue ich mich, die Stimme der Gottheit zu hören, die mich von hinnen ruft, um in jenem Lichte zu genießen, wornach ich in dieser Finsterniß gestrebt habe. Ihr aber, meine Freunde! überleget wohl die Gründe meiner Hoffnungen, und wenn sie euch überzeugen, so segnet meine Reise, und lebet so, daß euch der Tod dereinst abrufe, nicht mit Gewalt von hinnen schleppe. Vielleicht führet uns die Gottheit dereinst in verklärter Freundschaft einander in die Arme. O! mit welchem Entzücken würden wir uns alsdann des heutigen Tages erinnern!

Ende des ersten Gesprächs.

Zweites Gespräch.

Unser Lehrer hatte ausgeredet, und ging, wie in Gedanken vertieft, im Zimmer auf und nieder; wir saßen Alle und schwiegen, und dachten der Sache nach. Nur Cebes und Simmias sprachen leise mit einander. Sokrates sahe sich um, und fragte: Warum so leise? meine Freunde! Sollen wir nicht erfahren, was an den vorgebrachten Vernunftgründen zu verbessern sei? Ich weiß wohl, daß ihnen zur völligen Deutlichkeit noch Verschiedenes fehlet. Wenn ihr euch also jetzt von andern Dingen unterhaltet, so mag es gut sein; redet ihr von der Materie, die wir vorhaben, so entdecket uns immer eure Einwürfe und Zweifel, damit wir sie gemeinschaftlich untersuchen, und entweder heben, oder selbst mit zweifeln mögen. Simmias sprach: Ich muß dir gestehen, Sokrates! daß wir beide Einwürfe zu machen haben, und uns schon lange einer den andern antreiben, sie vorzubringen, weil beide gerne deine Widerlegung hören möchten, ein jeder aber sich scheuet, dir bei jetziger Widerwärtigkeit beschwerlich zu fallen. — Als Sokrates dieses hörete, lächelte er, und sprach: Ei! wie schwer, o Simmias! werde ich andere Menschen bereden können, daß ich meine Umstände für so mißlich nicht halte, da ihr mir es noch immer nicht glauben könnet, und besorget, ich möchte jetzt unmuthiger und verdrießlicher sein, als ich vormals gewesen bin. Man saget von den Schwänen, daß sie nahe an ihrem Ende lieblicher singen, als in ihrem ganzen Leben. Wenn diese Vögel, wie es heißt, dem Apollo geheiliget sind, so würde ich sagen, daß ihr Gott sie in der Todesstunde einen Vorschmack

von der Seligkeit jenes Lebens empfinden läßt, und daß sie sich an diesem Gefühle ergötzen, und singen. Mit mir verhält es sich eben so. Ich bin ein Priester dieses Gottes: und in Wahrheit! er hat meiner Seele ein ahnendes Gefühl von der Seligkeit nach dem Tode eingeprägt, das allen Unmuth vertreibt, und mich, nahe an meinem Tode, weit heiterer sein läßt, als in meinem ganzen Leben. Eröffnet mir also ohne Bedenken eure Zweifel und Einwürfe. Fraget, was ihr zu fragen habet, so lange es die eilf Männer noch erlauben. — Gut! erwiederte Simmias, ich werde also den Anfang machen, und Cebes mag folgen. Ich habe nur noch eine einzige Erinnerung voraus zu schicken: Wenn ich Zweifel wider die Unsterblichkeit der Seele errege, so geschieht es nicht wider die Wahrheit dieser Lehre, sondern wider ihre vernunftmäßige Erweislichkeit, oder vielmehr wider den Weg, welchen du, o Sokrates! gewählt hast, uns durch die Vernunft davon zu überzeugen. Im Uebrigen nehme ich diese trostvolle Lehre von ganzem Herzen nicht nur so an, wie du sie uns vorgetragen, sondern so, wie sie uns von den ältesten Weisen ist überliefert worden, einige Verfälschungen ausgenommen, die von den Dichtern und Fabelerfindern hinzugethan worden sind. Wo unsere Seele keinen Grund der Gewißheit findet, da trauet sie sich den beruhigenden Meinungen, wie Fahrzeugen auf dem bodenlosen Meere, an, die sie bei heiterem Himmel sicher durch die Wellen dieses Lebens hindurch führen. Ich fühle es, daß ich der Lehre von der Unsterblichkeit und von der Vergeltung nach unserm Tode nicht widersprechen kann, ohne unendliche Schwierigkeiten sich erheben zu sehen, ohne Alles, was ich je für wahr und gut gehalten, seiner Zuverlässigkeit beraubt zu sehen. Ist unsere Seele sterblich: so ist die Vernunft ein Traum, den uns Jupiter geschickt hat, uns Elende zu hintergehen; so fehlet der Tugend aller Glanz, der sie unsern Augen göttlich macht; so ist das Schöne und Erhabene, das Sittliche sowol, als das Physische, kein Abdruck göttlicher Vollkommenheiten (denn nichts Vergängliches kann den schwächsten Strahl göttlicher Vollkommenheit fassen); so sind wir, wie das Vieh, hieher gesetzt worden, Futter zu suchen und zu sterben; so wird es in wenigen Tagen gleich viel sein, ob ich eine Zierde, oder Schande der Schöpfung gewesen, ob ich mich bemühet, die Anzahl der Glückseligen, oder der Elenden zu vermehren; so hat der verworfenste Sterbliche sogar die Macht, sich der Herrschaft Gottes zu entziehen, und ein

Dolch kann das Band lösen, welches den Menschen mit Gott verbindet. Ist unser Geist vergänglich, so haben die weisesten Gesetzgeber und Stifter der menschlichen Gesellschaften uns, oder sich selbst betrogen; so hat das gesammte menschliche Geschlecht sich gleichsam verabredet, eine Unwahrheit zu hegen, und die Betrüger zu verehren, die solche erdacht haben; so ist ein Staat freier, denkender Wesen nichts mehr, als eine Heerde vernunftloses Viehes, und der Mensch — ich entsetze mich, ihn in dieser Niedrigkeit zu betrachten! Der Hoffnung zur Unsterblichkeit beraubt, ist dieses Wundergeschöpf das elendeste Thier auf Erden, das zu seinem Unglücke über seinen Zustand nachdenken, den Tod fürchten und verzweifeln muß. Nicht der allgütige Gott, der sich an der Glückseligkeit seiner Geschöpfe ergötzt, ein schadenfrohes Wesen müßte ihn mit Vorzügen begabt haben, die ihn nur bejammernswerther machen. Ich weiß nicht, welche beklemmende Angst sich meiner Seele bemeistert, wenn ich mich an die Stelle der Elenden setze, die eine Vernichtung fürchten. Die bittere Erinnerung des Todes muß alle ihre Freuden vergällen. Wenn sie der Freundschaft genießen, wenn sie die Wahrheit erkennen, wenn sie die Tugend ausüben, wenn sie den Schöpfer verehren, wenn sie über Schönheit und Vollkommenheit in Entzückung gerathen wollen: so steiget der schreckliche Gedanke der Zernichtung, wie ein Gespenst, in ihrer Seele empor, und verwandelt die gehoffte Freude in Verzweiflung. Ein Hauch, der ausbleibet, ein Pulsschlag, der stille stehet, beraubt sie aller dieser Herrlichkeiten; das Gott verehrende Wesen wird Staub, Moder und Verwesung. Ich danke den Göttern, daß sie mich von dieser Furcht befreiet, die alle Wollüste meines Lebens mit Skorpionenstichen unterbrechen würde. Meine Begriffe von der Gottheit, von der Tugend, von der Würde des Menschen, und von dem Verhältnisse, in welchem er mit Gott stehet, lassen mir keinen Zweifel mehr über seine Bestimmung. Die Hoffnung eines zukünftigen Lebens löset alle diese Schwierigkeiten auf, und bringet die Wahrheiten, von welchen wir auf so mancherlei Weise überzeuget sind, wieder in Harmonie. Sie rechtfertiget die Gottheit, setzet die Tugend in ihren Adel ein, gibt der Schönheit ihren Glanz, der Wollust ihre Reizung, versüßet das Elend, und macht selbst die Plagen dieses Lebens in unsern Augen verehrenswerth: indem wir alle Begebenheiten hienieden mit den unendlichen Reihen von Folgen vergleichen, die durch dieselben veranlasset werden. Eine Lehre, die mit

so vielen bekannten und ausgemachten Wahrheiten in Harmonie stehet, und durch welche wir so ungezwungen eine Menge von Schwierigkeiten gehoben sehen, findet uns sehr geneigt, sie anzunehmen; bedarf beinahe keines fernern Beweises. Denn wenn gleich von diesen Gründen, einzeln genommen, vielleicht keiner den höchsten Grad der Gewißheit mit sich führet: so überzeugen sie uns doch, zusammengenommen, mit einer so siegenden Gewalt, daß sie uns völlig beruhigen, und alle unsere Zweifel aus dem Felde schlagen. Allein, mein lieber Sokrates! die Schwierigkeit ist, alle diese Gründe, so oft wir es wünschen, mit der gehörigen Lebhaftigkeit gegenwärtig zu haben, um ihre Harmonie mit Einleuchtung zu überschauen. Wir sind zu allen Zeiten, und in allen Umständen dieses Lebens, ihres Beistandes benöthiget; aber nicht alle Zeiten, nicht alle Umstände dieses Lebens vergönnen uns die Ruhe und Besonnenheit der Seele, uns aller dieser Gründe lebhaft zu erinnern, und die Kraft der Wahrheit zu fühlen, die ihrem Zusammenhange eingeflochten ist. So oft wir uns einen Theil derselben entweder gar nicht, oder nicht mit der erforderlichen Lebhaftigkeit vorstellen, so verlieret die Wahrheit von ihrer Stärke, und unsere Seelenruhe ist in Gefahr. Wenn aber jener Weg, den du, o Sokrates! einschlägst, uns durch eine einfache Reihe von unumstößlichen Gründen zur Wahrheit führet: so können wir hoffen, uns des Beweisthums zu versichern, und ihn zu allen Zeiten in unserer Gewalt zu haben. Eine Kette deutlicher Schlüsse läßt sich leichter in die Gedanken zurück bringen, als jene Uebereinstimmung der Wahrheiten, die gewissermaßen ihre eigene Gemüthsbeschaffenheit erfordert. Aus dieser Ursache trage ich kein Bedenken, dir alle die Zweifel entgegenzusetzen, die der entschlossenste Leugner der Unsterblichkeit vorbringen könnte. Wo ich dich recht verstanden habe, so war dein Beweis etwa folgender: Seele und Körper stehen in der genauesten Verbindung; dieser wird allmälig in seine Theile aufgelöset, jene muß entweder vernichtet werden, oder Vorstellungen haben. Durch natürliche Kräfte kann nichts zernichtet werden; daher kann unsere Seele, natürlicher Weise, niemals aufhören Begriffe zu haben. Wie aber, mein lieber Sokrates! wenn ich durch ähnliche Gründe bewiese, daß die Harmonie fortdauern müsse, wenn man auch die Leier zerbräche, oder daß die Symmetrie eines Gebäudes noch vorhanden sein müsse, wenn auch alle Steine von einander gerissen, und zu Staub zermalmet werden sollten? Die

Harmonie sowol, als die Symmetrie, würde ich sagen, ist etwas; nicht? Man würde mir dieses nicht leugnen; jene stehet mit der Leier, und diese mit dem Gebäude in genauer Verbindung: auch dieses müßte man zugeben. Vergleichet die Leier oder das Gebäude mit dem Körper, und die Harmonie oder Symmetrie mit der Seele: so haben wir erwiesen, daß das Saitenspiel länger dauern müsse, als die Saiten, das Ebenmaß länger, als das Gebäude. Nun ist dieses in Absicht auf die Harmonie und Symmetrie höchst ungereimt; denn da sie die Art und Weise der Zusammensetzung andeuten: so können sie nicht länger dauern, als die Zusammensetzung selbst.

Ein Gleiches läßt sich von der Gesundheit behaupten: Sie ist eine Eigenschaft des gegliederten Körpers, und nirgends anders anzutreffen, als wo die Verrichtungen dieser Glieder zur Erhaltung des Ganzen abzielen; sie ist ein Eigenthum des Zusammengesetzten, und verschwindet, wenn das Zusammengesetzte in seine Theile aufgelöset wird. Mit dem Leben hat es wahrscheinlicher Weise eine ähnliche Bewandniß. Das Leben einer Pflanze höret auf, sobald die Bewegungen in den Theilen derselben zur Auflösnng des Ganzen abzielen. Das Thier hat vor der Pflanze die Gliedmaßen der Sinne und die Empfindung, und endlich der Mensch die Vernunft voraus. Vielleicht ist diese Empfindung in den Thieren, und selbst die Vernunft des Menschen, nichts als Eigenschaften des Zusammengesetzten, so wie Leben, Gesundheit, Harmonie u. s. w., die ihrer Natur und Beschaffenheit nach nicht länger dauren können, als die Zusammensetzungen, von denen sie unzertrennlich sind. Reichet die Kunst des Baues hin, Pflanzen und Thieren Leben und Gesundheit zu geben, so kann eine höhere Kunst vielleicht dem Thiere Empfindung, und dem Menschen Vernunft verleihen. Wir Blödsinnigen begreifen jenes so wenig, als dieses. Des geringsten Blättchens kunstreiche Bildung übersteigt alle menschliche Vernunft, enthält Geheimnisse, die des Fleißes und der Scharfsinnigkeit unserer spätesten Nachkommen noch spotten werden: und wir wollen vorschreiben, was durch die Organisation erhalten werden kann, und was nicht? Wollen wir der Allmacht, oder der Weisheit des Schöpfers Grenzen setzen? Eines von beiden, dächte ich, müssen wir nothwendig, wenn unsere Nichtigkeit entscheiden soll, daß die Kunst des Allmächtigen selbst kein Vermögen zu empfinden und zu denken durch die Bildung der feinsten Materie hervorbringen könne.

Du siehest, mein lieber Sokrates! was deinen Schülern zur völligen unwankenden Ueberzeugung noch fehlet. Ist die Seele beim Leben etwas, das der Allmächtige außer dem Körper und seiner Bildung geschaffen und mit ihm verbunden hat: so hat es seine Richtigkeit, daß die Seele auch nach dem Tode fortdauern und Vorstellungen haben müsse; allein wer leistet für jenes die Gewähr? Die Erfahrung scheinet vielmehr das Gegentheil auszusagen. Das Vermögen zu denken wird gebildet mit dem Körper, wächst mit demselben, und leidet mit demselben ähnliche Veränderungen. Jede Krankheit in dem Körper wird von Schwäche, Zerrüttung, oder Unvermögen in der Seele begleitet. Vornehmlich stehen die Verrichtungen des Gehirns und der Eingeweide in so genauer Verbindung mit der Wirksamkeit des Denkungsvermögens, daß man sehr geneigt ist, beide aus einer Quelle herzuleiten, und also das Unsichtbare durch das Sichtbare zu erklären; so wie man Licht und Wärme einer einzigen Ursache zuschreibt, weil sie in ihren Veränderungen so sehr übereinstimmen.

Simmias schwieg, und Cebes ergriff das Wort. Unser Freund Simmias, sprach er, scheinet nur Das sicher besitzen zu wollen, was ihm versprochen worden; ich aber, mein lieber Sokrates! möchte gern mehr haben, als du uns zugesagt. Wenn deine Beweise auch wider alle Einwürfe geschützet werden, so folget doch nichts mehr aus denselben, als daß unsere Seele nach dem Hintritt unsers Körpers fortdauert und Vorstellungen hat; aber wie fortdauret? Vielleicht so, wie sie im Schwindel, in einer Ohnmacht, oder im Schlafe fortdauret. Die Seele des Schlafenden muß nicht ganz ohne Begriffe sein; die Gegenstände umher müssen durch schwächere Eindrücke auf seine Sinne wirken, und in seiner Seele wenigstens schwache Empfindungen erregen, sonst würden stärkere und stärkere Eindrücke ihn nicht aufwecken können*). Aber was sind dieses für Begriffe? Ein dunkles Gefühl ohne Bewußtsein, ohne Erinnerung, ein vernunftloser Zustand, in welchem wir uns des Vergangenen nicht erinnern, und dessen wir uns auch in Zukunft nie wieder entsinnen. Sollte nun unsere Seele mit der Trennung von dem Leibe in eine Art

*) Wenn mächtige Eindrücke lebhafte Empfindungen erregen, so müssen die schwächsten selbst nicht ganz ohne Wirkung sein, sondern Empfindungen veranlassen, die nur dem Grade der Lebhaftigkeit nach von jenen unterschieden sind.

von Schlaf oder Hinbrüten versinken, und nie wieder aufwachen, was hätten wir durch ihre Fortdauer gewonnen? Ein vernunftloses Dasein ist von der Unsterblichkeit, die du hoffest, noch weiter entfernt, als die Glückseligkeit der Thiere von der Glückseligkeit eines Gott erkennenden Geistes. Wenn das, was ihm nach dem Tode widerfähret, uns angehen, uns schon hienieden Furcht oder Hoffnung erregen soll: so müssen wir selbst, die wir uns allhier unser bewußt sind, noch in jenem Leben dieses Selbstgefühl behalten, und uns des Gegenwärtigen erinnern können. Wir müssen Das, was wir sein werden, mit Dem, was wir jetzt sind, vergleichen, und darüber urtheilen können. Ja, wo ich dich recht verstanden, mein lieber Sokrates! so erwartest du nach dem Tode ein besseres Leben, eine größere Erleuchtung des Verstandes, edlere und erhabenere Bewegungen des Herzens, als dem beglücktesten Sterblichen auf Erden zu Theil worden: worauf gründet sich diese schmeichelnde Hoffnung? Der Mangel alles klaren Bewußtseins ist für unsere Seele, wenigstens für eine kurze Zeit, ein nicht unmöglicher Zustand; hievon überzeugt uns die tägliche Erfahrung. Wie, wenn ein solcher nach dem Tode in Ewigkeit fortdauern sollte?

Zwar hast du uns vorhin gezeigt, daß alles Veränderliche unaufhörlich verändert werden müsse, und aus dieser Lehre leuchtet ein Strahl der Hoffnung, daß meine Besorgniß ungegründet sei. Denn, wenn die Reihe der Veränderungen, die unserer Seele bevorstehen, ins Unendliche fortgehen, so ist höchst wahrscheinlich, daß sie nicht bestimmt sei, in Ewigkeit fort zu sinken, und von ihrer göttlichen Schönheit immer mehr und mehr zu verlieren; sondern daß sie sich, wenigstens mit der Zeit, auch erheben und die Stufe wieder einnehmen werde, auf welcher sie schon in der Schöpfung gestanden, nämlich eine Betrachterinn der Werke Gottes zu sein. Und mehr als einen hohen Grad der Wahrscheinlichkeit braucht es nicht, uns in der Vermuthung zu bestärken, daß dem Tugendhaften ein besseres Leben bevorstehet. Indessen mein lieber Sokrates! wünsche ich auch diesen Punkt von dir berühret zu sehen, weil ich weiß, daß alle Worte, die du heute sprichst, sich tief in meine Seele eingraben, und von unauslöschlichem Andenken sein werden.

Wir hörten alle aufmerksam zu, und wie wir uns nachher gestanden, nicht ohne Unwillen, daß man uns eine Lehre zweifelhaft und ungewiß machte, von welcher wir so sehr überzeugt zu sein glaubten. Nicht nur diese Lehre, sondern Alles, was wir

wußten und glaubten, schien uns damals ungewiß und schwankend zu werden, da wir sahen, daß entweder wir die Gabe nicht besitzen, Wahrheit von Irrthum zu unterscheiden, oder daß sie an und für sich selbst nicht zu unterscheiden sein müßten.

Echekrates.

Mich wundert es nicht, mein lieber Phädon! daß ihr so dachtet: mir selbst ward, indem ich dir zuhörte, nicht anders zu Muthe. Die Gründe des Sokrates hatten mich völlig überführt, und ich schien versichert, daß ich sie niemals würde in Zweifel ziehen können; allein des Simmias Einwurf machte mich wieder zweifelhaft, und ich erinnere mich, daß ich vormals eben der Meinung gewesen, daß die Kraft zu denken eine Eigenschaft des Zusammengesetzten sein, und ihren Grund in einer feinen Organisation oder Harmonie der Theile haben könne. Aber sage mir, lieber Phädon! wie hat Sokrates diese Einwürfe aufgenommen? ward er so verdrießlich darüber als ihr, oder begegnete er ihnen mit seiner gewöhnlichen Sanftmuth? und hat seine Antwort euch Genüge gethan, oder nicht? Ich möchte dieses Alles gern so umständlich als möglich von dir vernehmen.

Phädon.

Habe ich den Sokrates jemals bewundert, mein lieber Echekrates! so war es gewiß bei dieser Gelegenheit. Daß er eine Widerlegung in Bereitschaft hatte, ist eben nichts Unerwartetes von ihm. Was mir bewundernswürdig schien, war erstlich die Gütigkeit, Freundlichkeit und Sanftmuth, womit er das Vernünfteln dieser jungen Leute aufgenommen, sodann wie schnell er gemerkt, was für Eindrücke die Einwürfe auf uns gemacht, wie er uns zu Hülfe eilete, wie er uns gleichsam von der Flucht zurückrief, zur Gegenwehr aufmunterte, und selbst zum Streite anführte.

Echekrates.

Wie war dieses?

Phädon.

Das will ich dir erzählen. Ich saß ihm zur Rechten neben dem Bette, auf einem niedrigen Sessel, er aber etwas höher als ich. Er ergriff mein Haupt, und streichelte mir die Haare, die in den Nacken herunter hangen; wie er denn gewohnt war, zuweilen mit meinen Locken zu spielen: Morgen, sprach er, Phädon! dürftest du wol diese Locken auf das Grab eines Freundes streuen. Allem Ansehen nach, erwiederte ich. O! thue es

nicht, versetzte er. Warum denn das! fragte ich. Noch heute, fuhr er fort, müssen wir beide unser Haar abschneiden, wenn unser schönes Lehrgebäude so dahin stirbt, und wir nicht im Stande sind, es wieder aufzuwecken. Und wenn ich an deiner Stelle wäre, und man hätte mir eine solche Lehre zu Grunde gerichtet: so würde ich, wie jener Argiver, ein Gelübde thun, nicht eher mein Hauptthaar wieder wachsen zu lassen, bis ich des Simmias und Cebes Gegengründe besiegt hätte. Man pflegt zu sagen, sprach ich: Herkules selbst richtet wider zwei nichts aus. So rufe denn, weil es noch helle ist, mich, deinen Jolaus zu Hülfe, versetzte er. Gut! sprach ich, ich will dich zu Hülfe rufen, aber nicht wie Herkules seinen Jolaus, sondern wie Jolaus den Herkules. Das thut nichts zur Sache, erwiederte er. Vor allen Dingen müssen wir uns vor einem gewissen Fehltritt in Acht nehmen. Vor welchem? fragte ich. Daß wir nicht Vernunfthasser werden, sprach er, so wie gewisse Leute Menschenhasser werden. Kein größeres Unglück könnte uns widerfahren! — Der Vernunfthaß und der Menschenhaß pflegen auf eine ähnliche Weise zu entstehen.. Der Menschenhaß nämlich entstehet insgemein, wenn man anfangs ein blindes Vertrauen in Jemanden setzet, und ihn in allen Stücken für einen getreuen, aufrichtigen und rechtschaffenen Menschen hält, sodann aber erfähret, daß er weder aufrichtig noch rechtschaffen sei; besonders wenn uns dieses zu wiederholten Malen, und sogar in Ansehung Derer begegnet, die wir für unsere besten und vertrautesten Freunde gehalten. Alsdann wird man mißvergnügt, wirft seinen Haß auf alle Menschen ohne Unterschied, und trauet Niemanden mehr die mindeste Rechtschaffenheit zu. Hast du nicht bemerkt, daß es also zu gehen pflegt? Sehr oft, antwortete ich. Ist Dieses aber nicht schändlich? und heißt es nicht, ohne die geringste Einsicht in die menschliche Natur, von der menschlichen Gesellschaft Nutzen haben wollen? Wer nicht ganz ohne Nachdenken ist, findet hierin gar leicht die Mittelstraße, die in der That auch die Wahrheit für sich hat. Der vollkommen guten oder bösen Menschen sind nur sehr wenige. Die mehresten halten ungefähr das Mittel zwischen beiden Grenzen. — Wie sagst du? fragte ich. — So wie etwa, sprach er, in Ansehung der Größten und Kleinsten, oder der übrigen Eigenschaften. Was ist seltener als ein Mensch, ein Hund oder ein anderes Geschöpf, das sehr groß, oder sehr klein, sehr schnell oder

sehr langsam, außerordentlich schön, häßlich, schwarz, weiß u. s. w. sei? Und hast du nicht auch bemerkt, daß in allen diesen Dingen das Aeußerste an beiden Seiten wenig und selten, das Mittelmäßige hingegen am allerhäufigsten angetroffen wird? Mich dünkt es, sprach ich. Meinest du nicht, versetzte er, wenn auf die äußerste Nichtswürdigkeit ein Preis gesetzt würde, daß sehr wenige Menschen denselben verdienen würden? Wahrscheinlicher Weise, antwortete ich. Höchst wahrscheinlicher Weise, fuhr er fort. Jedoch in diesem Punkte findet sich zwischen der Vernunft und zwischen dem menschlichen Geschlechte vielmehr eine Unähnlichkeit, als eine Aehnlichkeit: und ich bin durch deine Fragen auf diesen Abweg verleitet worden. Die Aehnlichkeit ist aber alsdann zu sehen, wenn Jemand, ohne gehörige Untersuchung, und ohne Einsicht in die Natur der menschlichen Vernunft, irgend einen Schluß für wahr und bündig hält, und kurz darauf ihn wiederum unwahr zu finden glaubet, er möchte es nun an und für sich selbst sein, oder nicht — vornehmlich: wenn dieses, so wie vorhin in Ansehung der Freundschaft, sich öfters zugetragen. Alsdann ergehet es ihm, wie jenen berüchtigten Tausendkünstlern, die so lange, was man nur will, verfechten und widerlegen, bis sie sich einbilden, die Weisesten unter den Sterblichen, ja die Einzigen zu sein, die da wahrgenommen, daß die Vernunft, wie alle übrigen Dinge auf Erden, nichts Sicheres und Zuverläßiges habe, sondern daß Alles, wie auf dem Euripus, im Meerstrudel auf und nieder schwanke, und keinen Augenblick an seiner vorigen Stelle bleibe. Es ist wahr, sagte ich. Wie aber, mein lieber Phädon! fuhr er fort: gesetzt, die Wahrheit sei an und für sich nicht nur zuverläßig und unveränderlich, sondern auch dem Menschen nicht ganz unerforschlich: und es ließe Jemand von dergleichen Vorspiegelungen von Gründen und Gegengründen, die sich einander aufheben, dahin verleiten, daß er nicht sich und seiner Unfähigkeit die Schuld gäbe, sondern aus Unwillen sie lieber der Vernunft selbst zur Last legte, und die übrige Zeit seines Lebens alle Vernunftgründe hassete und verabscheuete, alle Wahrheit und alle Erkenntniß ferne von sich sein ließe: wäre das Unglück dieses Menschen nicht bejammernswerth? Beim Jupiter! antwortete ich, sehr bejammernswerth. Wir müssen also fürs erste diesen Irrthum zu vermeiden, und uns zu überzeugen suchen, daß nicht die Wahrheit selbst ungewiß und schwankend, sondern unser Verstand öfters zu schwach sei, dieselbe

fest zu halten, und sich ihrer zu bemeistern, damit wir unsere Kräfte und unsern Muth verdoppeln und immer neue Angriffe wagen müssen. Wir alle sind dazu verpflichtet, meine Freunde! Ihr des bevorstehenden Lebens, und ich des Todes halber; ja, ich habe sogar einen Bewegungsgrund dazu, der ziemlich, nach gemeiner unwissender Leute Denkungsart, mehr rechtsüchtig, als wahrheitliebend scheinen dürfte. Wenn diese etwas Zweifelhaftes zu untersuchen haben, so bekümmern sie sich wenig, wie die Sache an sich selber beschaffen sei, wenn sie nur Recht, und ihre Meinungen von den Anwesenden Beifall erhalten. Ich werde von diesen Leuten nur in einem Punkte unterschieden sein. Denn daß ich die Anwesenden von meiner Meinung überführe, ist bei mir nur eine Nebenabsicht; meine vornehmste Sorge gehet dahin, mich selbst zu bereden, daß sie der Wahrheit gemäß sei, weil ich gar zu großen Vortheil dabei finde. Denn siehe, liebster Freund! ich mache folgenden Schluß: Ist die Lehre, die ich vortrage, gegründet, so thue ich wohl, daß ich mich davon überzeuge; ist aber den Verstorbenen keine Hoffnung mehr übrig, so gewinne ich wenigstens dieses, daß ich meinen Freunden noch vor meinem Tode nicht durch Klagen beschwerlich falle. Ich ergötze mich zuweilen an dem Gedanken, daß Alles, was dem gesammten menschlichen Geschlechte wirklichen Trost und Vortheil bringen würde, wenn es wahr wäre, schon deswegen sehr viel Wahrscheinlichkeit für sich habe, daß es wahr sei. Wenn die Zweifelsüchtigen wider die Lehre von Gott und der Tugend vorwenden, sie sei eine bloß politische Erfindung, die zum Besten der menschlichen Gesellschaft erdacht worden: so möchte ich ihnen allezeit zurufen: O! meine Freunde! erdenket einen Lehrbegriff, welcher der menschlichen Gesellschaft so unentbehrlich ist, und ich wette, daß er wahr sei. Das menschliche Geschlecht ist zur Geselligkeit, so wie jedes Glied zur Glückseligkeit, berufen. Alles, was auf eine allgemeine, sichere und beständige Weise zu diesem Endzweck führen kann, ist unstreitig von dem weisen Urheber aller Dinge als ein Mittel gewählt, und hervorgebracht worden. Diese schmeichelhaften Vorstellungen haben ungemein viel Tröstliches, und zeigen uns das Verhältniß zwischen dem Schöpfer und dem Menschen in dem erquickendsten Lichte: daher ich nichts so sehr wünsche, als mich von der Wahrheit derselben zu überzeugen. Jedoch, es wäre nicht gut, wenn meine Unwissenheit hierüber noch lange dauern sollte. Nein! ich werde bald davon be-

freiet werden. — In dieser Verfassung, Simmias nnd Cebes! wende ich mich zu euren Einwürfen. Ihr, meine Freunde! wenn ihr meinem Rathe folgen wollet, so sehet mehr auf die Wahrheit, als auf den Sokrates. Findet ihr, daß ich der Wahrheit getreu bleibe, so gebet mir Beifall; wo nicht, so widersetzet euch ohne die geringste Nachsicht: damit ich nicht, aus gar zu guter Meinung, euch und mich selbst hintergehe, und wie eine Biene, die ihren Stachel zurück läßt, von euch scheide. —

Wohlan, meine Freunde! merket auf, und erinnert mich, wo ich etwas von euren Gründen auslassen, oder unrichtig vortragen würde. Simmias räumet ein, daß unser Denkungsvermögen entweder für sich geschaffen sein, oder durch die Zusammensetzung und Bildung des Körpers hervorgebracht werden muß. Nicht? — Richtig! — In dem ersten Falle, wenn die Seele nämlich als ein für sich geschaffenes unkörperliches Ding zu betrachten ist, billiget er ferner die Reihe von Vernunftschlüssen, durch welche wir bewiesen, daß sie nicht mit dem Körper aufhören, durchaus nicht anders vergehen könne, als durch den allmächtigen Wink ihres Urhebers. Wird dieses noch zugegeben, oder stehet unter euch Jemand an? — Wir stimmten Alle willig ein. — Und daß dieser allgütige Urheber kein Werk seiner Hände jemals zernichte: so viel ich mich erinnere, hat auch hieran Niemand gezweifelt. — Niemand. — Aber dieses befürchtet Simmias: Vielleicht ist unser Vermögen zu empfinden und zu denken kein für sich erschaffenes Wesen; sondern, wie die Harmonie, wie die Gesundheit, oder wie das Leben der Pflanzen und der Thiere, die Eigenschaft eines künstlich gebildeten Körpers: war es nicht Dieses, was du besorgtest? — Eben Dieses, mein Sokrates! — Wir wollen sehen, sprach er, ob Dasjenige, was wir von unserer Seele wissen, und, so oft wir wollen, erfahren können, nicht deine Besorgniß unmöglich machet. Was geschiehet bei der künstlichen Bildung oder Zusammensetzung der Dinge? werden da nicht gewisse Dinge näher zusammen gebracht, die vorhin von einander entfernet waren? — Allerdings! — Sie sind vorhin mit anderen in Verbindung gewesen, und nunmehr werden sie unter sich verbunden und machen die Bestandtheile des Ganzen aus, das wir ein Zusammengesetztes nennen. — Gut! — Durch diese Verbindung der Theile entstehet erstlich in der Art und Weise, wie diese Bestandtheile neben einander sind, eine gewisse Ordnung, die mehr oder weniger vollkommen ist. — Richtig! — Sodann

werden auch die Kräfte und Wirsamkeiten der Bestandtheile durch die Zusammensetzung mehr oder weniger verwandelt, nachdem sie durch Wirkung und Gegenwirkung bald gehemmet, bald befördert, und bald in ihrer Richtung verändert werden. Nicht? — Es scheinet. — Der Urheber einer solchen Zusammensetzung siehet bald einzig und allein auf das Nebeneinandersein der Theile, z. B. bei der Wohlgereimtheit und dem Ebenmaße in der Baukunst, wo nichts als diese Ordnung des Nebeneinanderseienden in Betrachtung kömmt; bald hingegen gehet seine Absicht auf die veränderte Wirksamkeit der Bestandtheile, und die daraus erfolgte Kraft des Zusammengesetzten, wie bei einigen Triebwerken und Maschinen; ja es gibt dergleichen, wo man deutlich siehet, daß der Künstler sein Absehen auf beides, auf die Ordnung der Theile und auf die Abänderung ihrer Wirksamkeit, zugleich gerichtet hat. — Der menschliche Künstler, sprach Simmias, vielleicht etwas selten, aber der Urheber der Natur scheinet diese Absichten allezeit auf das Allervollkommenste verbunden zu haben. — Vortrefflich! versetzte Sokrates; jedoch ich verfolge diese Nebenbetrachtung nicht weiter. Sage mir nur dieses, mein Simmias! kann durch die Zusammensetzung eine Kraft im Ganzen entstehen, die nicht in der Wirksamkeit der Bestandtheile ihren Grund hat? — Wie meinest du? mein Sokrates! — Wenn alle Theile der Materie, ohne Wirkung und Widerstand, in einer todten Ruhe neben einander lägen, würde die künstlichste Ordnung und Versetzung derselben, im Ganzen irgend eine Bewegung, einen Widerstand, überhaupt eine Kraft hervorbringen können? — Es scheinet nicht, antwortete Simmias, aus unwirksamen Theilen kann wol kein wirksames Ganzes zusammengesetzt werden. — Gut! sprach er, wir können diesen Grundsatz also annehmen. Allein wir bemerken gleichwol, daß in dem Ganzen Uebereinstimmung und Ebenmaß angetroffen werden kann, obgleich jeder Bestandtheil für sich weder Harmonie noch Ebenmaß hat: wie gehet dieses zu? Kein einzelner Laut ist harmonisch: und gleichwol machen viele zusammen eine Harmonie aus. Ein wohlgeordnetes Gebäude kann aus Steinen bestehen, die weder Ebenmaß noch Regelmäßigkeit haben. Warum kann ich hier aus unharmonischen Theilen ein harmonisches Ganzes, aus regellosen Theilen ein höchst regelmäßiges Ganzes zusammensetzen? — O, dieser Unterschied ist handgreiflich, versetzte Simmias, Ebenmaß, Harmonie, Regelmäßigkeit, Ordnung

u. s. w. können ohne Mannigfaltigkeit nicht gedacht werden, denn sie bedeuten das Verhältniß verschiedener Eindrücke, wie sie sich uns, zusammengenommen, und in Vergleichung gegen einander, darstellen. Es gehört also zu diesen Begriffen ein Zusammennehmen, eine Vergleichung mannigfaltiger Eindrücke, die zusammen ein Ganzes ausmachen, und sie können daher den einzelnen Theilen unmöglich zukommen. — Fahre fort, mein lieber Simmias! rief Sokrates mit einem innern Wohlgefallen über die Scharfsinnigkeit seines Freundes, sage uns auch Dieses: Wenn jeder einzelne Laut nicht einen Eindruck in das Gehör machen sollte, würde aus vielen wol eine Harmonie entstehen können? — Unmöglich! — So auch mit dem Ebenmaße. Jeder Theil muß in das Auge wirken, wenn aus vielen Das, was wir Ebenmaß nennen, entstehen soll. — Nothwendiger Weise. — Wir sehen also auch hier, daß im Ganzen keine Wirksamkeit entstehen kann, wovon der Grund nicht in den Bestandtheilen anzutreffen, und daß alles Uebrige, was aus den Eigenschaften der Elemente und Bestandtheile nicht fließt, wie die Ordnung, Symmetrie u. s. w., einzig und allein in der Art der Zusammensetzung zu suchen sei. Sind wir von diesem Satze überzeugt? meine Freunde! — Vollkommen. — Es kömmt also bei jeder, auch der allerkünstlichsten Zusammensetzung der Dinge, zweierlei zu betrachten vor: erstlich, die Folge und Ordnung der Bestandtheile in der Zeit oder im Raume; sodann, die Verbindung der ursprünglichen Kräfte, und die Art und Weise, wie sie sich im Zusammengesetzten äußern. Durch die Anordnung und Lage der Theile werden zwar die Wirkungen der einfachen Kräfte eingeschränkt, bestimmt und abgeändert, aber niemals kann durch die Zusammensetzung eine Kraft oder Wirksamkeit erhalten werden, deren Ursprung nicht in den Grundtheilen zu suchen ist. Ich verweile mich hier ein wenig bei diesen subtilen Grundbetrachtungen, meine Freunde! wie ein Wettläufer, der zu verschiedenen Malen ansetzet, um alsdann mit vermehrtem Triebe fortzueilen, sich um das Ziel herum zu schwenken, und, wenn die Götter Glück und Ruhm beschieden, den Sieg davon zu tragen. Erwäge es mit mir, mein lieber Simmias! wenn unser Vermögen zu empfinden und zu denken kein für sich erschaffenes Wesen, sondern eine Eigenschaft des Zusammengesetzten sein soll: muß es nicht entweder, wie Harmonie und Ebenmaß, aus einer gewissen Lage und Ordnung der Theile erfolgen, oder, wie die Kraft des Zusammengesetzten,

seinen Ursprung in der Wirksamkeit der Bestandtheile haben? — Allerdings! da, wie wir gesehen, kein Drittes sich gedenken läßt. — In Ansehung der Harmonie haben wir gesehen, daß z. B. jeder einzelne Laut nichts Harmonisches hat, und die Uebereinstimmung bloß in Gegeneinanderhaltung und Vergleichung verschiedener Laute bestehe. Nicht? — Richtig! — Eine gleiche Bewandtniß hat es mit der Symmetrie und Regelmäßigkeit eines Gebäudes: sie bestehet in der Zusammenfassung und Vergleichung vieler einzelnen unregelmäßigen Theile. Dieses ist nicht zu leugnen. Aber diese Vergleichung und Gegeneinanderhaltung, ist sie wol etwas Anderes, als die Wirkung des Denkungsvermögens? und wird sie, außer dem denkenden Wesen, irgendwo in der Natur anzutreffen sein? — Simmias wußte nicht, was er hierauf antworten sollte. — In der undenkenden Natur, fuhr Sokrates fort, folgen einzelne Laute, einzelne Steine auf und neben einander. Wo ist hier Harmonie, Symmetrie, oder Regelmäßigkeit? Wenn kein denkendes Wesen hinzukömmt, das die mannigfaltigen Theile zusammennimmt, gegeneinander hält, und in dieser Vergleichung eine Uebereinstimmung wahrnimmt, so weiß ich sie nirgend zu finden; oder weißt du, mein lieber Simmias! in der seelenlosen Natur ihre Spur aufzusuchen? — Ich muß mein Unvermögen bekennen, war seine Antwort, ob ich gleich merke, wohin dieses abzielet. — Eine glückliche Vorbedeutung! rief Sokrates, wenn dem Gegner selbst seine Niederlage ahnet. Antworte mir indessen unverdrossen, mein Freund! denn du hast keinen geringen Theil an dem Siege, den wir über dich selbst zu erhalten hoffen. Kann der Ursprung einer Sache aus ihren eigenen Wirkungen erkläret werden? Kann der Schatten, den ein Baum wirft, für die Erzeugungsursache dieses Baumes, oder der wohlriechende Duft für die Ursache der Blume angegeben werden? — Auf keinerlei Weise. — Ordnung, Ebenmaß, Harmonie, Regelmäßigkeit, überhaupt alle Verhältnisse, die ein Zusammennehmen und Gegeneinanderhalten des Mannigfaltigen erfordern, sind Wirkungen des Denkungsvermögens. Ohne Hinzuthun des denkenden Wesens, ohne Vergleichung und Gegeneinanderhaltung der mannigfaltigen Theile ist das regelmäßigste Gebäude ein bloßer Sandhaufen, und die Stimme der Nachtigall nicht harmonischer, als das Aechzen der Nachteule. Ja, ohne diese Wirkung gibt es in der Natur kein Ganzes, das aus vielen außer einander seienden Theilen bestehet; denn diese

Theile haben ein jeder sein eigenes Dasein, und sie müssen gegen einander gehalten, verglichen, und in Verbindung betrachtet werden, wenn sie ein Ganzes ausmachen sollen. Das denkende Vermögen, und dieses allein in der ganzen Natur, ist fähig, durch eine innerliche Thätigkeit Vergleichungen, Verbindungen und Gegeneinanderhaltungen wirklich zu machen: daher der Ursprung alles Zusammengesetzten, der Zahlen, Größen, Symmetrie, Harmonie u. s. w., in so weit sie ein Vergleichen und Gegeneinanderhalten erfordern, einzig und allein in dem denkenden Vermögen zu suchen sein muß. Und da Dieses zugegeben wird, so kann ja dieses Denkungsvermögen selbst die Ursache aller Vergleichung und Gegeneinanderhaltung, unmöglich aus diesen ihren eigenen Verrichtungen entspringen, unmöglich in einem Verhältniß, Harmonie und Symmetrie, unmöglich in einem Ganzen bestehen, das aus außereinander seienden Theilen zusammengesetzt ist: denn alle diese Dinge setzen die Wirkungen und Verrichtungen des denkenden Wesens voraus, und können nichts anders, als durch dieselben, wirklich werden. -- Dieses ist sehr deutlich, versetzte Simmias. — Da ein jedes Ganzes, das aus Theilen, die außereinander sind, bestehet, ein Zusammennehmen und Vergleichen dieser Theile zum voraus setzet, dieses Zusammennehmen und Vergleichen aber die Verrichtung eines Vorstellungsvermögens sein muß: so kann ich den Ursprung dieses Vorstellungsvermögens selbst nicht in ein Ganzes setzen, das aus solchen auseinander seienden Theilen bestehet, ohne eine Sache durch ihre eigenen Verrichtungen entstehen zu lassen. Und eine solche Ungereimtheit haben die Fabeldichter selbst, so viel ich weiß, noch niemals gewagt. Niemand hat noch den Ursprung einer Flöte in das Zusammenstimmen ihrer Töne, oder den Ursprung des Sonnenlichts in den Regenbogen gesetzt. — Wie ich vermerke, mein lieber Sokrates! ist nunmehr auch der Ueberrest unsers Zweifels dahin. — Er verdienet indessen besonders erwogen zu werden, erwiederte Jener, wenn ich anders durch diese dornigten Untersuchungen eure Geduld nicht ermüde. — Wage es immer, Freund! rief ihm Kriton zu, auch die Geduld Dieser auf die Probe zu setzen. Du hast der meinigen wenigstens nicht geschonet, als ich auf die Ausführung eines Vorschlags drang... Nichts von einer Sache, fiel ihm Sokrates in das Wort, die nunmehr ihre zuverläßige Richtigkeit hat. Wir haben hier Dinge zu untersuchen, die noch dem Zweifel unterworfen zu sein scheinen. Zwar dieses nicht

mehr, daß unser Vermögen zu empfinden und zu denken in der Lage, Bildung, Ordnung und Harmonie körperlicher Bestandtheile zu suchen sein sollte: Dieses haben wir, ohne weder der Allmacht noch der Weisheit Gottes zu nahe zu treten, als unmöglich verworfen. Aber vielleicht ist dieses denkende Vermögen eine von den Thätigkeiten des Zusammengesetzten, wie die Kraft der Bewegung, der Ausdehnung, des Zusammenhängens u. s. w., die von der Lage und Bildung der Theile wesentlich unterschieden, und dennoch nirgend anders, als im Zusammengesetzten, anzutreffen sind? Ist dieses nicht der einzige Ueberrest des Zweifels, den wir bestreiten? mein werther Simmias! — Richtig! — Wir wollen also diesen Fall setzen, fuhr Sokrates fort, und annehmen, unsere Seele sei eine Wirksamkeit des Zusammengesetzten. Wir haben gefunden, daß alle Wirksamkeiten des Zusammengesetzten aus den Kräften der Bestandtheile fließen müssen: werden also, nach unserer Voraussetzung, die Bestandtheile des denkenden Körpers nicht Kräfte haben müssen, aus denen im Zusammengesetzten das Vermögen zu denken resultiret? — Allerdings! — Aber die Kräfte dieser Bestandtheile, von welcher Natur und Beschaffenheit wollen wir sie annehmen? sollen sie der denkenden Thätigkeit ähnlich oder unähnlich sein? — Diese Frage begreife ich nicht recht, war Simmias Antwort. — Eine einzelne Sylbe, sprach Sokrates, hat mit der ganzen Rede dieses gemein, daß sie vernehmlich ist; aber die ganze Rede hat einen Verstand, die Sylbe keinen. Nicht? — Richtig! — Indem also nur jede Sylbe ein zwar vernehmliches, aber verstandleeres Gefühl erregt, so entspringet aus ihrem Inbegriffe dennoch ein verständiger Sinn, der auf unsere Seele wirkt. Allhier entspringet die Wirksamkeit des Ganzen aus den Kräften der Theile, die ihnen unähnlich sind. — Dieses läßt sich begreifen. — In Ansehung der Harmonie, Ordnung und Schönheit haben wir ein Gleiches wahrgenommen. Das Wohlgefallen, das sie in der Seele wirken, entspringet aus den Eindrücken der Bestandtheile, deren jeder weder Wohlgefallen noch Mißfallen erregen kann. — Gut! — Abermals ein Beispiel, daß die Thätigkeit des Ganzen aus Kräften der Bestandtheile, die ihnen unähnlich sind, entspringen könne. — Ich gebe es zu. — Ich weiß nicht, ob ich nicht vielleicht zu weit gehe, mein Freund! aber ich stelle mir vor, alle Thätigkeiten körperlicher Dinge können aus solchen Kräften des Urstoffes entspringen, die ihnen ganz unähnlich sind.

Die Farbe z. B. kann vielleicht in solche Eindrücke aufgelöset werden, die nichts Gefärbtes haben, und die Bewegung selbst entspringet vielleicht aus ursprünglichen Kräften, die nichts weniger als Bewegung sind. — Dieses würde einen Beweis erfordern, sprach Simmias. — Es ist aber vor jetzt nicht nöthig, daß wir uns hierbei aufhalten, sprach jener; es ist genug, daß ich durch Beispiele erläutert, was ich unter den Worten verstehe: die Wirksamkeit eines Ganzen könne aus Kräften der Bestandtheile, die ihnen unähnlich sind, entspringen. Ist Dieses nunmehro deutlich? — Vollkommen! — Nach unserer Voraussetzung also würden die Kräfte der Bestandtheile entweder selbst Vorstellungskräfte, und also der Kraft des Ganzen, die aus ihnen entspringen soll, ähnlich, oder von einer ganz andern Beschaffenheit, und daher unähnlich sein. Gibt es ein Drittes? — Unmöglich! — Antworte mir aber auch auf Dieses, mein Lieber! Wenn aus einfachen Kräften eine von ihnen verschiedene Kraft im Zusammengesetzten entspringen soll, wo kann diese neuentstandene Kraft anzutreffen sein? Außer dem denkenden Wesen sind die Kräfte des Ganzen nichts Anderes, als die einzelnen Kräfte der einfachen Bestandtheile, wie sie sich durch Wirkungen und Gegenwirkungen einander abändern, und einschränken. Nun kann durch Wirkung und Gegenwirkung keine Kraft entspringen, die diesen Wirkungs- und Gegenwirkungskräften unähnlich sei. Wenn wir also etwas Unähnliches im Ganzen erhalten wollen, so müssen wir abermals unsere Zuflucht zu dem denkenden Wesen nehmen, das die Kräfte in Verbindung und zusammengenommen sich anders vorstellet, als es dieselben einzeln und ohne Verbindung denken würde. Ein Beispiel hievon siehet man, außer der Harmonie, auch an den Farben. Bringet zwei verschiedene Farben in einen so kleinen Raum zusammen, daß sie das Auge nicht unterscheiden kann: so werden sie außer uns noch immer getrennet, und eine jede für sich bleiben; aber unsere Empfindung wird sich gleichwol aus denselben eine Dritte zusammensetzen, die mit jenen nichts gemein hat. Eine ähnliche Beschaffenheit hat es mit dem Geschmack, und, wo ich nicht irre, mit allen unsern Fühlungen und Empfindungen überhaupt. Sie können durch die Zusammensetzung und Verbindung zwar an und für sich nicht anders werden, als sie einzeln sind; wol aber dem denkenden Wesen, das sie nicht deutlich auseinandersetzen kann, anders scheinen, als sie ohne Verbindung scheinen würden. — Dieses kann

zugegeben werden, sprach Simmias. — Kann also das denkende Wesen seinen Ursprung in einfachen Kräften haben, die nicht denkend sind? — Unmöglich! da wir vorhin gesehen, daß das Vermögen zu denken in keinem Ganzen, das aus vielen bestehet, seinen Ursprung haben könne. — Ganz recht! erwiederte Sokrates: das Zusammennehmen der einfachen Kräfte, aus welchen eine unähnliche Kraft des Zusammengesetzten entspringen soll, setzet ein denkendes Wesen zum voraus, dem sie in Verbindung anders scheinen, als sie sind; daher kann aus diesem Zusammennehmen, aus dieser Verbindung unmöglich das denkende Wesen entspringen. Wenn also das Empfinden und Denken, mit einem Worte das Vorstellen eine Kraft des Zusammengesetzten sein soll: müssen die Kräfte der Bestandtheile nicht der Kraft des Ganzen ähnlich und folglich gleichfalls Vorstellungskräfte sein? — Wie wäre es anders möglich, nachdem es kein Drittes geben kann? — Und die Theile dieser Bestandtheile, so weit nur immer die Theilbarkeit reichen kann, müssen diese nicht auch dergleichen Vorstellungsthätigkeiten haben? — Unstreitig! da jeder Bestandtheil wieder ein Ganzes ist, das aus kleineren Theilen bestehet, und unsere Vernunftschlüsse so lange fortgesetzet werden können, bis wir auf Grundtheile kommen, die einfach sind und nicht aus vielen bestehen. Sage mir, mein lieber Simmias! finden wir nicht in unsrer Seele eine fast unendliche Menge von Begriffen, Erkenntnissen, Neigungen, Leidenschaften, die uns unaufhörlich beschäftigen? — Allerdings! — Wo wären diese in den Theilen anzutreffen? Entweder zerstreuet, einige in diesem, andere in jenem, ohne jemals wiederholt zu werden, oder es gibt wenigstens ein Einziges unter ihnen, das alle diese Erkenntnisse, Begierden und Abneigungen, so viel ihrer in unsrer Seele anzutreffen, vereiniget und in sich fasset? — Nothwendig eines von beiden, gab Simmias zur Antwort, und wie mich dünkt, dürfte der erste Fall unmöglich sein: denn alle Vorstellungen und Neigungen unsers Geistes sind so innerlich verknüpft und vereiniget, daß sie nothwendig auch irgendwo unzertrennt zugegen sein müssen. — Du eilst mir mit starken Schritten entgegen, mein lieber Simmias! Wir würden weder uns erinnern, noch überlegen, noch vergleichen, noch denken können, ja wir würden nicht einmal die Person sein, die wir vor einem Augenblick gewesen, wenn unsere Begriffe unter vielen vertheilet und nicht irgendwo zusammen in ihrer genauesten Verbindung

anzutreffen wären. Wir müssen also wenigstens eine Substanz annehmen, die alle Begriffe der Bestandtheile vereiniget, und diese Substanz, wird sie aus Theilen zusammengesetzt sein können? — Unmöglich! sonst brauchen wir wieder ein Zusammennehmen und Gegeneinanderhalten, damit aus den Theilen ein Ganzes werde, und wir kommen wiederum dahin, wo wir ausgegangen sind. — Sie wird also einfach sein? — Nothwendig! — Auch unausgedehnt? denn das Ausgedehnte ist theilbar, und das Theilbare nicht einfach. — Richtig! — Es gibt also in unserm Körper wenigstens eine einzige Substanz, die nicht ausgedehnt, nicht zusammengesetzt, sondern einfach ist, eine Vorstellungskraft hat, und alle unsere Begriffe, Begierden und Neigungen in sich vereiniget. Was hindert uns, diese Substanz Seele zu nennen? — Es ist gleichviel, vortrefflicher Freund! erwiederte Simmias, welchen Namen wir ihr geben; genug, daß mein Einwurf bei ihr nicht statt findet, und alle deine Vernunftschlüsse, die du für die Unvergänglichkeit des denkenden Wesens vorgebracht, nunmehr unumstößlich sind. Lasset uns noch dieses in Erwägung ziehen, versetzte jener: Wenn viele dergleichen Substanzen in einem menschlichen Körper zusammen wären, ja wenn wir alle Grundelemente unsers Körpers für Substanzen von dieser Natur halten wollten, würden dadurch meine Vernunftgründe für die Unvergänglichkeit dadurch etwas von ihrer Bindigkeit verlieren? oder würde uns eine solche Voraussetzung nicht vielmehr nöthigen, statt Eines unvergänglichen Geistes viele zu gestatten, und also mehr einzuräumen, als wir zu unserm Vorhaben verlangten? Denn eine jede von diesen Substanzen würde, wie wir vorhin gesehen, den ganzen Inbegriff aller Vorstellungen, Wünsche und Begierden den ganzen Menschen in sich fassen, und also, was den Umfang der Erkenntniß betrifft, würde ihre Kraft nicht eingeschränkter sein können, als die Kraft des Ganzen. — Unmöglich eingeschränkter. — Und wie an Deutlichkeit, Wahrheit, Gewißheit und Leben der Erkenntniß? Setze viele verworrene, mangelhafte und schwankende Begriffe neben einander, wird dadurch ein aufgeklärter, vollständiger und bestimmter Begriff hervorgebracht? — Es scheinet nicht. — Wo nicht ein Geist hinzukömmt, der sie vergleichet, und durch Nachdenken und Ueberlegen sich eine vollkommenere Erkenntniß aus denselben selbst bildet: so hören sie in Ewigkeit nicht auf, viele verworrene, mangelhafte und schwankende Begriffe zu sein. — Richtig! — Die

Bestandtheile der denkenden Materie würden also Vorstellungen haben müssen, die eben so deutlich, eben so wahr, eben so vollkommen sind, als die Vorstellungen des Ganzen; denn aus weniger deutlichen, weniger wahren u. s. w., läßt sich keine Erkenntniß durch Zusammensetzen herausbringen, die einen größern Grad von diesen Vollkommenheiten haben sollte. — Dieses ist nicht zu leugnen. — Heißt aber Dieses nicht, statt Eines vernünftigen Geistes, den wir in jeden menschlichen Körper setzen wollten, ganz ohne Noth eine unzählige Menge derselben annehmen? — Freilich! — Und diese Menge der denkenden Substanzen selbst wird sich wahrscheinlicher Weise an Vollkommenheit einander nicht gleich sein; denn dergleichen unnütze Vervielfältigungen finden in diesem wohlgeordneten Weltall nicht statt. — Die allerhöchste Vollkommenheit ihres Schöpfers, antwortete Simmias, läßt uns Dieses mit Zuverläßigkeit schließen. — Also wird eine unter den denkenden Substanzen, die wir in den menschlichen Körper gesetzt, die vollkommenste unter ihnen sein, und folglich die deutlichsten und aufgeklärtesten Begriffe haben. Nicht? — Nothwendiger Weise! — Diese einfache Substanz, die unausgedehnt ist, Vorstellungsvermögen besitzt, die vollkommenste unter den denkenden Substanzen ist, die in mir wohnen, und alle Begriffe, deren ich mir bewußt bin, in eben der Deutlichkeit, Wahrheit, Gewißheit u. s. w. in sich fasset, ist dieses nicht meine Seele? — Nichts Anders, mein theurer Sokrates! — Mein lieber Simmias! nunmehr ist es Zeit, einen Blick hinter uns auf den Weg zu werfen, den wir zurück gelegt. Wir haben voraus gesetzt, das Denkungsvermögen sei eine Eigenschaft des Zusammengesetzten, und, wie wunderbar! aus dieser Voraussetzung selbst bringen wir, durch eine Reihe von Vernunftschlüssen, den schnurstracks entgegengesetzten Satz heraus, daß nämlich das Empfinden und Denken nothwendig Eigenschaften des Einfachen und Nichtzusammengesetzten sein müßten: ist Dieses nicht ein hinlänglicher Beweis, daß jene Voraussetzung unmöglich, sich selbst widersprechend, und also zu verwerfen sei? — Niemand kann Dieses in Zweifel ziehen. — Ausdehnung und Bewegung, fuhr Sokrates fort, in diese Grundbegriffe läßt sich, wie wir gesehen, Alles auflösen, was dem Zusammengesetzten zukommen kann; die Ausdehnung ist der Stoff, und die Bewegung die Quelle, aus welchen die Veränderungen entspringen. Beide zeigen sich in der Zusammensetzung unter tausend mannigfaltigen Gestalten,

und stellen in der körperlichen Natur die unendliche Reihe wundervoller Bildungen dar, vom kleinsten Sonnenstäublein bis zu jener Herrlichkeit der himmlischen Sphären, die von den Dichtern für den Sitz der Götter gehalten werden. Alle kommen darin überein, daß ihr Stoff Ausdehnung, und ihre Wirksamkeit Bewegung ist. Aber Wahrnehmen, Vergleichen, Schließen, Begehren, Wollen, Lust und Unlust empfinden, erfordern eine von Ausdehnung und Bewegung ganz verschiedene Beschaffenheit, einen andern Grundstoff, andere Quellen der Veränderung. In einem einfachen Grundwesen muß hier Vieles vorgestellet, das Außereinanderseiende zusammen begriffen, das Mannigfaltige gegen einander gehalten, und das Verschiedene in Vergleichung gebracht werden. Was in dem weiten Raum der Körperwelt zerstreuet ist, dränget sich hier, ein Ganzes auszumachen, wie in einem Punkt zusammen, und was nicht mehr ist, wird in dem gegenwärtigen Augenblick mit dem, was noch werden soll, in Vergleichung gebracht. Allhier erkenne ich weder Ausdehnung noch Farbe, weder Ruhe noch Bewegung, weder Raum noch Zeit, sondern ein innerlich wirksames Wesen, das Ausdehnung und Farbe, Ruhe und Bewegung, Raum und Zeit sich vorstellet, verbindet, trennet, vergleichet, wählet, und noch tausend anderer Beschaffenheiten fähig ist, die mit Ausdehnung und Bewegung nicht die mindeste Gemeinschaft haben. Lust und Unlust, Begierden und Verabscheuungen, Hoffnung und Furcht, Glückseligkeit und Elend, sind keine Ortveränderungen kleiner Erdstäublein. Bescheidenheit, Menschenliebe, Wohlwollen, das Entzücken der Freundschaft und das hohe Gefühl der Gottesfurcht sind etwas mehr, als die Wallungen des Geblüts und das Schlagen der Pulsadern, von welchen sie begleitet zu werden pflegen. Dinge von so verschiedener Art, mein lieber Simmias! von so verschiedenen Eigenschaften können, ohne die äußerste Unachtsamkeit, nicht mit einander verwechselt werden. — Ich bin völlig befriediget, war Simmias Antwort. Noch eine kleine Anmerkung, versetzte jener, bevor ich mich zu dir, mein Cebes! wende. Das Erste, was wir von dem Körper und seinen Eigenschaften wissen, ist es etwas mehr, als die Art und Weise, wie er sich unsern Sinnen darstellet?

Etwas deutlicher, mein lieber Sokrates! — Ausdehnung und Bewegung sind Vorstellungen des denkenden Wesens von dem, was außer ihm wirklich ist. Nicht? — Zugegeben! —

Wir mögen die zuverläßigsten Gründe haben, versichert zu sein, daß die Dinge außer uns nicht anders sind, als sie uns ohne Hinderniß erscheinen; gehet aber nicht diesem ohngeachtet allezeit die Vorstellung selbst voran, und die Versicherung, daß ihr Gegenstand wirklich ist, folget nachher? — Wie ist es anders möglich, versetzte Simmias, da wir vom Dasein der Dinge außer uns nicht anders, als durch ihre Eindrücke, benachrichtiget werden können? — In der Reihe unserer Erkenntniß gehet also allezeit das denkende Wesen voran, und das ausgedehnte Wesen folget; wir erfahren zuerst, daß Begriffe, und folglich ein begreifendes Wesen, wirklich seien, und von ihnen schließen wir auf das wirkliche Dasein des Körpers und seine Eigenschaften. Wir können uns von dieser Wahrheit auch dadurch überzeugen, weil der Körper, wie wir vorhin gesehen, ohne Verrichtung des denkenden Wesens kein Ganzes ausmachen, und die Bewegung selbst, ohne Zusammenhalten des Vergangenen mit dem Gegenwärtigen, keine Bewegung sein würde. Wir mögen die Sache also betrachten von welcher Seite wir wollen, so stößt uns allezeit die Seele mit ihren Verrichtungen zuerst auf, und sodann folget der Körper mit seinen Veränderungen. Das Begreifende gehet allezeit vor dem bloß Begreiflichen her. — Dieser Begriff scheinet fruchtbar, meine Freunde! sprach Cebes. — Wir können die ganze Kette von Wesen, fuhr Sokrates fort, vom Unendlichen an bis auf das kleinste Stäublein, in drei Glieder eintheilen. Das erste Glied begreift, kann aber von andern nicht begriffen werden; dieses ist der Einzige, dessen Vollkommenheit alle endlichen Begriffe übersteiget. Die erschaffenen Geister und Seelen machen das zweite Glied; diese begreifen und können von Andern begriffen werden. Die Körperwelt ist das letzte Glied, die nur von andern begriffen werden, aber nicht begreifen kann. Die Gegenstände dieses letzten Gliedes sind, sowol in der Reihe unserer Erkenntniß, als im Dasein selbst, außer uns, allezeit die hintersten in der Ordnung, indem sie allezeit die Wirklichkeit eines begreifenden Wesens voraussetzen; wollen wir dieses einräumen? — Wir können nicht anders, sprach Simmias, nachdem das vorige Alles hat zugegeben werden müssen. — Und gleichwol, fuhr Sokrates fort, nimmt die Meinung der Menschen mehrentheils den Rückweg von dieser Ordnung. Das Erste, davon wir versichert zu sein glauben, ist der Körper und seine Veränderungen; diese bemeistern sich so sehr aller unserer Sinne, daß wir

eine Zeitlang das materielle Dasein für das einzige, und alles Uebrige für Eigenschaften desselben halten. — Mich freuet es, sprach Simmias, daß du selbst, wie du nicht undeutlich zu verstehen gibst, diesen verkehrten Weg gegangen bist. — Allerdings, mein Lieber! versetzte Sokrates. Die ersten Meinungen aller Sterblichen sind sich einander ähnlich. Dieses ist die Rhede, von welcher sie insgesammt ihre Fahrt antreten. Sie irren, die Wahrheit suchend, auf dem Meere der Meinungen auf und nieder, bis ihnen Vernunft und Nachdenken, die Kinder Jupiters, in die Segel leuchten, und eine glückliche Anlandung verkündigen. Vernunft und Nachdenken führen unsern Geist von den sinnlichen Eindrücken der Körperwelt zurück in seine Heimath, in das Reich der denkenden Wesen, vorerst zu seines Gleichen, zu erschaffenen Wesen, die, ihrer Endlichkeit halber, auch von Andern gedacht und deutlich begriffen werden können. Von diesen erheben sie ihn zu jener Urquelle des Denkenden und Gedenkbaren, zu jenem Alles begreifenden, aber Allen unbegreiflichen Wesen, von dem wir, zu unserm Troste, so viel wissen, daß Alles, was in der Körperwelt und in der Geisterwelt gut, schön und vollkommen ist, von ihm seine Wirklichkeit hat, und durch seine Allmacht erhalten wird. Mehr braucht es nicht zu unserer Beruhigung, zu unserer Glückseligkeit in diesem und in jenem Leben, als von dieser Wahrheit überzeugt, gerührt, und in dem Innersten unsers Herzens ganz durchdrungen zu sein.

Ende des zweiten Gesprächs.

Drittes Gespräch.

Nach einigem Stillschweigen wendete sich Sokrates zum Cebes, und sprach: Mein lieber Cebes! seitdem du von dem Wesen der Unsterblichen richtigere Begriffe erlangt hast, was dünkt dich von den Fabellehrern, die öfters einen Gott auf die Verdienste eines Sterblichen neidisch, und wider denselben bloß aus Mißgunst feindlich gesinnt sein lassen? — Du weißt es, Sokrates! was wir von dergleichen Lehrern und ihren Erdichtungen zu halten gelernt haben. — Haß und Neid, diese niederträchtigen Leidenschaften, die die menschliche Natur so sehr entehren, müssen der göttlichen Heiligkeit schnurstracks widersprechen. — Ich bin hievon überzeugt. — Du glaubst also nunmehr zuverläßig, und ohne die geringste Bedenklichkeit, daß du, wir, und alle unsere Nebenmenschen, von jenem allerheiligsten Wesen, das uns hervorgebracht, nicht beneidet, nicht gehaßt, nicht verfolgt, sondern auf das Zärtlichste geliebt werden? — Richtig! — In dieser festen Ueberzeugung kann dich niemals die mindeste Furcht anwandeln, daß der Allerhöchste dich zu ewiger Qual berufen, und, du seiest schuldig oder unschuldig, unaufhörlich würde elend sein lassen? — Niemals, niemals! rief Apollodorus, an den die Frage doch gar nicht gerichtet gewesen, und Cebes begnügte sich einzustimmen. — Wir wollen diesen Satz, fuhr Sokrates fort, daß uns Gott nicht zum ewigen Elende bestimmt, zum Maßstabe für die Gewißheit unserer Erkenntniß annehmen, so oft von zukünftigen Dingen die Rede ist, die einzig und allein von dem Willen des Allerhöchsten abhängen. Aus der Natur und den Eigenschaften erschaffener Dinge läßt sich in diesem Falle nichts mit Gewiß-

heit schließen: denn aus diesen folgen nur diejenigen Sätze, die an und für sich unveränderlich sind, und also von der Erkenntniß des Allerhöchsten, nicht von seinem Gutfinden, abhängen. Zu den göttlichen Vollkommenheiten müssen wir uns in dergleichen Untersuchungen wenden, und zu erforschen suchen, was mit denselben übereinstimmt, und was ihnen widerspricht. Wovon wir überzeugt sind, daß es denselben nicht gemäß sei, das können wir verwerfen, und für so unmöglich halten, als wenn es mit der Natur und dem Wesen des untersuchten Dinges selbst stritte. Eine ähnliche Frage ist die, mein Cebes! die wir auf Veranlassung deines Einwurfs nunmehr zu untersuchen haben. Du räumest es ein, mein Freund! daß die Seele ein einfaches Wesen sei, das ohne den Körper seine eigene Bestandheit hat. Nicht? — Richtig! — Du gibst ferner zu, daß sie unvergänglich sei? — Hievon bin ich überzeugt. — So weit, fuhr Sokrates fort, haben unsere Begriffe von der Natur der Ausdehnung und der Vorstellung geführet. Aber nunmehr entstehen Zweifel über das zukünftige Schicksal des menschlichen Geistes, das in so weit einzig und allein von dem Willen und von dem Gutfinden des Allerhöchsten abhängt. Wird er den Geist des Menschen in einem wachenden Zustande, des Gegenwärtigen und des Vergangenen wohl bewußt, in Ewigkeit fortdauern lassen? oder hat er denselben bestimmt, mit dem Hintritte seines Körpers in einen dem Schlafe ähnlichen Zustand zu versinken, und niemals zu erwachen? War es Dieses nicht, was dir noch ungewiß schien? — Eben Dieses, mein Sokrates! — Daß eine gänzliche Beraubung alles klaren Bewußtseins, aller Besinnung, wenigstens auf eine kurze Zeit, nicht unmöglich sei, lehret Schlaf, Ohnmacht, Schwindel, Entzücken, und tausend andere Erfahrungen. Zwar ist die Seele, in allen diesen Fällen, noch an ihren Körper gefesselt, und muß sich nach Beschaffenheit des Gehirns richten, das ihr in allen diesen Schwachheiten nichts als unmerkliche, leicht verlöschliche Züge darbeut. Hiervon ist kein Schluß auf den Zustand unserer Seele, nach ihrer Scheidung von dem Körper zu ziehen; weil alsdann die Gemeinschaft zwischen diesen verschiedenen Wesen aufgehoben wird, der Körper aufhört, das Werkzeug drr Seele zu sein, und die Seele ganz andern Gesetzen folgen muß, als die ihr hienieden vorgeschrieben sind. Indessen ist es genug für unsere Ungewißheit, daß der Mangel des klaren Bewußtseins, wie etwa im Schlafe, der Na-

tur eines Geistes nicht widerspricht; denn wenn dieses ist, so scheinet unsere Furcht nicht ganz ungegründet. — Aber wenn wir von diesem fürchterlichen Zweifel befreiet zu sein wünschen, können wir etwas mehr verlangen, als die Vergewisserung, daß unsere Besorgniß den Absichten Gottes zuwider laufe, und von demselben eben so wenig, als das ewige Elend seiner Geschöpfe, hat beliebt werden können? — Freilich, war Cebes Antwort, wenn wir nicht eine Ueberzeugung verlangen, die der Natur der untersuchten Sache zuwider läuft. Als ich dir meine Zweifel vorbrachte, mein theurer Freund! habe ich selbst einige aus den Absichten des Schöpfers entlehnte Gründe angezeigt, die dein Lehrgebäude höchst wahrscheinlich machen: ich wünsche sie aber aus deinem Munde zu empfangen, und meine Freunde wünschen es mit mir. — Ich versuche es, sprach Sokrates, ob ich euch Genüge leisten kann. Antworte mir, mein Cebes! wenn du befürchtest, mit dem Tode auf ewig alles wachende Bewußtsein deiner selbst zu verlieren, besorgtest du etwa, daß dieses Schicksal dem gesammten menschlichen Geschlechte, oder nur einem Theile desselben bevorstehe? Werden wir alle von dem Tode hingerafft, und, in der Sprache der Dichter zu reden, von ihm in die Arme seines älteren Bruders, des ewigen Schlafes, getragen? oder sind einige von den Erdbewohnern bestimmt, von jener himmlischen Aurora zur Unsterblichkeit aufgeweckt zu werden? Sobald wir einräumen, daß einem Theile des menschlichen Geschlechts die wahre Unsterblichkeit beschieden ist: so zweifelt Cebes wol nicht einen Augenblick, daß diese Seligkeit den Gerechten, den Freunden der Götter und Menschen, vorbehalten sei? — Nein, mein Sokrates! die Götter theilen den ewigen Tod gewiß so ungerecht nicht aus, als die Athenienser den zeitlichen. Ich bin überdem der Meinung, daß in dem weisesten Plane der Schöpfung ähnliche Wesen auch ähnliche Bestimmungen haben, und mithin dem gesammten menschlichen Geschlechte nach diesem Leben ein ähnliches Schicksal bevorstehen müsse. Entweder sie erwachen alle zu einem neuen Bewußtsein, und alsdann können Anytus und Melitus selbst wol nicht zweifeln, daß der unterdrückten Unschuld ein besseres Schicksal warte, als ihrer Verfolger; oder sie endigen Alle mit diesem Leben ihre Bestimmung, und kehren in den Zustand zurück, aus welchem sie bei der Geburt gezogen worden; ihre Rollen reichen nicht weiter, als auf die Bühne dieses Lebens: am Ende treten die Schauspieler ab

und werden wieder das, was sie in dem gemeinen Leben sonst gewesen. Ich entsehe mich, mein theurer Freund! diese Gedanken weiter zu verfolgen, denn ich merke, daß sie mich auf offenbare Ungereimtheiten führen. — Das thut nichts, Cebes! antwortete jener: wir müssen auch für Die sorgen, welche nicht so leicht bei einer ungereimten Folge schamroth werden. Aehnliche Wesen, hast du behauptet, mein Werther! müßten in dem weisesten Plane der Schöpfung ähnliche Bestimmungen haben? — Ja! — Alle erschaffenen Wesen, die denken und wollen, sind einander ähnlich? — Allerdings! — Wenn auch dieses richtiger, wahrer, vollkommener denkt, mehr Gegenstände umfassen kann, als Jenes: so gibt es doch keine Grenzlinie, die sie in verschiedene Classen trennet, sondern sie erheben sich in unmerklichen Stufen über einander, und machen ein einziges Geschlecht aus. Nicht? — Dieses muß zugegeben werden. — Und wenn es über uns noch höhere Geister gibt, die sich einander an unmerklichen Graden der Vollkommenheit übertreffen, und dem unendlichen Geiste allmälig nähern, gehören sie nicht alle, so viel ihrer erschaffen sind, zu einem einzigen Geschlechte? — Richtig! — Wie ihre Eigenschaften nicht wesentlich unterschieden sind, sondern nur dem Grade nach, wie in einer stetigen Reihe, sich allmälig erheben: so müssen auch ihre Bestimmungen sich im Wesentlichen ähnlich, nur in unmerklichen Graden von einander unterschieden sein. Denn in dem großen Plane der Schöpfung ist alles nach den Regeln der allervollkommensten Harmonie angeordnet; daher auch die Bestimmungen der Wesen mit ihren Vollkommenheiten und Eigenschaften auf das genaueste übereinstimmen müssen. Können wir dieses wohl in Zweifel ziehen? — Im geringsten nicht! — O! meine Freunde! die Frage, die wir hier untersuchen, fängt an, in dem göttlichen Entwurfe des großen Weltalls von unendlicher Wichtigkeit zu werden. Nicht das menschliche Geschlecht allein, die Entscheidung gehet das gesammte Reich der denkenden Wesen an. Sind sie zur wahren Unsterblichkeit, zur ewigen Fortdauer ihres Bewußtseins und deutlichen Selbstgefühls bestimmt, oder hören diese Wohlthaten des Schöpfers nach einem kurzen Genusse wieder auf, und machen einer ewigen Vergessenheit Platz? In dem Rathschlusse des Allerhöchsten muß, wie wir gesehen, die Frage in dieser Allgemeinheit entschieden worden sein: werden wir nicht, bei unserer Untersuchung, sie auch in diesem allgemeinen Lichte zu betrachten

haben? — Wie es scheinet. — Aber je allgemeiner der Gegenstand wird, fuhr Sokrates fort, desto ungereimter wird unsere Besorgniß. Alle endlichen Geister haben anerschaffene Fähigkeiten, die sie durch Uebung entwickeln und vollkommener machen. Der Mensch bearbeitet sein angebornes Vermögen zu empfinden und zu denken mit einer erstaunenswerthen Geschwindigkeit. Mit jeder Empfindung strömet ihm eine Menge von Erkenntnissen zu, die der menschlichen Zunge unaussprechlich sind; und wenn er die Empfindungen gegen einander hält, wenn er vergleichet, urtheilet, schließt, wählt, verwirft, so vervielfältiget er diese Menge ins Unendliche. Zu gleicher Zeit entfaltet eine unaufhörliche Geschäftigkeit die ihm angebornen Fähigkeiten des Geistes, und bildet in ihm Witz, Verstand, Vernunft, Erfindungskraft, Empfindung des Schönen und Guten, Großmuth Menschenliebe, Geselligkeit, und wie die Vollkommenheiten alle heißen, die noch kein Sterblicher auf Erden hat unterlassen können zu erwerben. Laß es sein, daß wir manche Menschen dumm, thöricht, gefühllos, niederträchtig und grausam schelten: vergleichungsweise können diese Benennungen zuweilen Grund haben, aber noch hat kein Dummkopf gelebt, der nicht einige Merkmale des Verstandes von sich gegeben, und noch kein Tyrann, in dessen Busen nicht noch ein Funken von Menschenliebe geglimmt hätte. Wir erwerben alle dieselben Vollkommenheiten, und der Unterschied bestehet nur in dem mehr und weniger; wir erwerben sie alle, sage ich, meine Freunde! denn auch dem Gottlosesten ist es nie gelungen, seiner Bestimmung schnurstracks zuwider zu handeln. Er streube, er widersetze sich mit der größten Hartnäckigkeit: so wird sein Widerstreben selbst einen angeborenen Trieb zum Grunde haben, der ursprünglich gut, und bloß durch unrechte Anwendung verdorben sein wird. Diese fehlerhafte Anwendung macht den Menschen unvollkommen und elend; allein die Ausübung des ursprünglich guten Triebes befördert gleichwol, wider seinen Dank und Willen, den Endzweck seines Daseins. Auf solche Weise meine Freunde! hat noch kein Mensch in dem wohlthätigen Umgange mit seinen Nebenmenschen gelebt, der nicht den Erdboden vollkommener verlassen, als er ihn betreten hat. Mit der gesammten Reihe der denkenden Wesen hat es die nämliche Beschaffenheit: so lange sie mit Selbstgefühl empfinden, denken, wollen, begehren, verabscheuen, so bilden sie die ihnen anerschaffenen Fähigkeiten immer mehr aus; je länger sie ge-

schäftig sind, desto wirksamer werden ihre Kräfte, desto fertiger, schneller, unaufhaltsamer werden ihre Wirkungen, desto fähiger werden sie, in der Behausung des wahren Schönen und Vollkommenen ihre Seligkeit zu finden. Und wie? meine Freunde! alle diese erworbenen, göttlichen Vollkommenheiten fahren dahin, wie leichter Schaum auf dem Wasser, wie ein Pfeil durch die Luft fliegt, und lassen keine Spuren hinter sich, daß sie jemals da gewesen sind? Das kleinste Sonnenstäublein kann in der Natur der Dinge, ohne wunderthätige Zernichtung, nicht verloren gehen: und diese Herrlichkeiten sollen auf ewig verschwinden? sollen in Absicht auf die Wesen, von welchen sie besessen worden, ohne Folgen, ohne Nutzen, so anzusehen sein, als wenn sie niemals ihnen zugehört hätten? Was für Begriffe von dem Plane der Schöpfung setzet diese Meinung voraus! In diesem allerweisesten Plane ist das Gute von unendlichem Nutzen, jede Vollkommenheit von unaufhörlichen Folgen; doch nur die Vollkommenheit der einfachen, sich selbst fühlenden Wesen, denen im eigentlichen Verstande eine wirkliche Vollkommenheit zugeschrieben werden kann; diejenige hingegen, welche wir in zusammengesetzten Dingen wahrnehmen, ist vergänglich und wandelbar, wie die Dinge selbst, denen sie zukömmt. Um dieses deutlicher zu machen, meine Freunde! müssen wir den Unterschied zwischen dem Einfachen und dem Zusammengesetzten abermals in Erwägung ziehen. Ohne Beziehung auf das Einfache, auf denkende Wesen, haben wir gesehen, kann den Zusammengesetzten weder Schönheit, Ordnung, Uebereinstimmung, noch Vollkommenheit zugeschrieben, ja sie können, ohne diese Beziehung, nicht einmal zusammengenommen werden, um Ganze auszumachen. Auch sind sie in dem großen Entwurfe dieses Weltalls nicht um ihrer selbst willen hervorgebracht worden: denn sie sind leblos und ihres Daseins unbewußt, auch an und für sich keiner Vollkommenheit fähig. Der Endzweck ihres Daseins ist vielmehr in dem lebenden und empfindenden Theile der Schöfung zu suchen: das Leblose dienet dem Lebendigen zu Werkzeugen der Empfindungen, und gewähret ihm nicht nur sinnliches Gefühl von mannigfaltigen Dingen, sondern auch Begriffe von Schönheit, Ordnung, Ebenmaß, Mittel, Endzweck, Vollkommenheit, oder wenigstens den Stoff zu allen diesen Begriffen, die sich das denkende Wesen hernach, vermöge seiner innern Thätigkeit, selbst bildet. Im Zusammengesetzten finden wir nichts für sich Bestehendes, nichts

das fortdauere, und von einiger Beständigkeit sei, so daß man in dem zweiten Augenblicke sagen könne, es sei noch das Vorige. Indem ich euch hier ansehe, meine Freunde! so ist nicht nur das Licht der Sonne, das von eurem Antlitze wiederstrahlt, in einem beständigen Strome, sondern eure Leiber haben unterdessen in ihrer innern Bildung und Zusammenfügung unendliche Veränderungen gelitten: alle Theile derselben haben aufgehört die vorigen zu sein, sie sind in stetem Wechsel und Flusse von Veränderungen, der sie unablässig mit sich fortreißt. Wie die glückseligen Weisen der vorigen Zeiten schon bemerket, daß die körperlichen Dinge nicht sind, sondern entstehen und vergehen: nichts ist in denselben von Dauer und Bestandheit, sondern Alles folget einem unaufhaltsamen Strome von Bewegungen, dadurch die zusammengesetzten Dinge ohne Unterlaß erzeugt und aufgelöset werden. Dieses hat auch Homer darunter verstanden, wenn er den Ocean den Vater, und die Thetis die Mutter aller Dinge nennet: er hat damit anzeigen wollen, daß alle Dinge in der sichtbaren Welt durch den steten Wechsel entstehen, und, wie in einem fortströmenden Weltmeere, nicht einen Augenblick an der vorigen Stelle bleiben.

Ist nun das Zusammengesetzte an sich selbst keines Fortdauerns fähig: wie viel weniger wird es seine Vollkommenheit sein, die ihm, wie wir gesehen, niemals an und für sich selbst, sondern nur in Beziehung auf das Empfindende und Denkende in der Schöpfung, zugeschrieben werden kann? Daher sehen wir in der leblosen Schöpfung das Schöne verwelken und aufblühen, das Vollkommene verderben und in einer andern Gestalt wieder zum Vorschein kommen, scheinbare Unordnung und Regelmäßigkeit, Harmonie und Mißstimmung, Angenehmes und Widriges, Gutes und Böses in unendlicher Mannigfaltigkeit mit einander abwechseln, so wie es Gebrauch, Nutzen, Bequemlichkeit, Lust und Glückseligkeit der lebendigen Dinge erfordert, um deren willen jene hervorgebracht worden.

Der lebendige Theil der Schöpfung enthält zwo Klassen, sinnlichempfindende, und denkende Naturen. Beide haben Dieses gemein, daß sie von fortdauerndem Wesen sind, eine innere für sich bestehende Vollkommenheit besitzen und genießen können. Wir finden bei allen Thieren, die diesen Erdboden bedecken, daß ihre Empfindungen, ihre Kenntnisse, ihre Begierden, ihre eingepflanzten Naturtriebe auf das Wunderbarste mit ihren Bedürf-

nissen übereinstimmen, und insgesammt auf ihre Erhaltung, Bequemlichkeit und Fortpflanzung, auch zum Theil auf das Wohlsein ihrer Nachkommen abzielen. Diese Harmonie wohnet ihnen innerlich bei, denn alle diese Fühlungen und Naturtriebe sind Beschaffenheiten des einfachen unkörperlichen Wesens, das sich in ihnen seiner selbst und anderer Dinge bewußt ist: daher besitzen sie eine wahre Vollkommenheit, die nicht erst in Beziehung auf andere außer ihnen so genennet werden darf, sondern ihre Bestandheit und ihr Fortdauerndes für sich hat. Sind die leblosen Dinge zum Theil ihrentwegen da, damit sie Unterhaltung, Lust und Bequemlichkeit finden sollen: so sind sie ihrerseits auch fähig, diese Wohlthaten zu genießen, Lust und Unlust, Angenehmes und Widriges, Verlangen und Abscheu, Wohlsein und Unglückseligkeit zu fühlen, und dadurch innerlich vollkommen oder unvollkommen zu werden. Sind die leblosen Dinge die Mittel gewesen, deren sich der allerweiseste Schöpfer bedienet: so gehören die Thiere schon mit zu seinen Absichten: denn um ihrentwillen ist ein Theil des Leblosen hervorgebracht worden, und sie besitzen das Vermögen zu genießen, und dadurch in ihrer innern Natur übereinstimmend und vollkommen zu werden. Hingegen bemerken wir bei ihnen, so wie wir sie auf dem Erdboden vor uns sehen, keinen beständigen Fortgang zu einer höhern Stufe der Vollkommenheit. Sie erhalten ohne Unterweisung, ohne Ueberlegung, ohne Uebung, ohne Vorsatz und Wissensbegierde, gleichsam unmittelbar aus der Hand des Allmächtigen, diejenigen Gaben, Fertigkeiten und Triebe, die zu ihrer Erhaltung und Fortpflanzung nöthig sind. Ein Mehreres erwerben sie nicht, und wenn sie Jahrhunderte leben, oder sich unendlich vermehren und fortpflanzen. Sie können auch das Erhaltene weder verbessern noch verschlimmern, auch keinem Andern mittheilen, sondern üben es auf die ihnen eingepflanzte Weise aus, so lange es ihren Umständen zuträglich ist, und hernach scheinen sie es wol selber wieder zu vergessen. Durch menschlichen Unterricht können zwar einige Hausthiere etwas Weniges erlernen, und zum Kriege oder zu geringen häuslichen Verrichtungen gewöhnet und gezogen werden: sie zeigen aber durch die Art und Weise, wie sie diesen Unterricht annehmen, zur Genüge, daß ihr Leben hienieden nicht bestimmt sei, ein beständiger Fortgang zur Vollkommenheit zu sein, sondern daß ein gewisser Grad der Fähigkeit, den sie erreichen, auch ihr letztes Ziel sei, und daß sie von selbst nie weiter

streben, nie höhere Dinge zu beginnen von innen angetrieben werden. Nun ist zwar dieses Stillstehen, diese dumme Zufriedenheit mit dem Erreichten, ohne sich erheben und emporschwingen zu wollen, ein Zeichen, daß sie dem großen Entwurfe der Schöpfung nicht das letzte Ziel gewesen, sondern als niedrige Absichten zugleich Mittel abgeben, und Dingen von würdigern und erhabenern Bestimmungen, in Erfüllung der Endabsichten Gottes, behülflich sein sollten. Allein die Quelle des Lebens und der Empfindungen in ihnen ist ein einfaches für sich bestehendes Wesen, das unter allen Abänderungen, die es in dem Laufe der Dinge leidet, etwas Beständiges und Fortdauerndes hat; daher die Eigenschaften, die es einmal durch Erlernen, oder als ein unmittelbares Geschenk von der Hand des Allgütigen erhalten, ihm eigenthümlich zukommen, durch natürliche Wege nie wieder gänzlich verschwinden, sondern von unaufhörlichen Folgen sein müssen. Da diese empfindliche Seele natürlicher Weise nie aufhört zu sein, so hört sie auch nie auf, die Absichten Gottes in der Natur zu befördern, und sie wird mit jeder Dauer ihres Daseins immer tüchtiger und tüchtiger, ihres Urhebers großen Endzweck in Erfüllung bringen zu helfen. Dieses ist der unendlichen Weisheit gemäß, mit welcher der Plan dieses Weltalls in dem Rathe der Götter ist entworfen worden. Alles ist in unaufhörlicher Arbeit und Bemühung, gewisse Absichten in diesem Plane zu erfüllen; einer jeden wahren Substanz ist eine unabsehbare Folge und Reihe von Verrichtungen vorgeschrieben, die sie nach und nach bewirken muß, und die wirkende Substanz wird allezeit durch die letzte Verrichtung tüchtiger, die nächstfolgende auszuführen. Nach diesen Grundsätzen ist das geistige Wesen, das die Thiere belebt, von unendlicher Dauer, und fähret auch in Ewigkeit fort, die Absichten Gottes in der Reihe und Stufenfolge zu erfüllen, die ihm in dem allgemeinen Plane angewiesen worden.

Ob diese thierischen, bloß sinnlich empfindenden Naturen mit der Zeit ihre niedrige Stufe verlassen, und von einem Winke des Allmächtigen gelockt, sich in die Sphäre der Geister emporschwingen werden, läßt sich mit keiner Gewißheit ausmachen, wiewol ich sehr geneigt bin, es zu glauben.

Die vernünftigen Naturen und Geister nehmen in dem großen Weltall, so wie insbesondere der Mensch auf diesem Erdboden, die vornehmste Stelle ein. Diesem Unterherrn der Schöpfung schmückt sich die Natur in ihrer jungfräulichen Schön-

heit. Ihm dienet das Leblose, nicht nur zum Nutzen und zur Bequemlichkeit, nicht nur zur Nahrung, Kleidung, Wohnung, und zum sichern Aufenthalte, sondern vornehmlich zur Ergötzung und zum Unterrichte; und die erhabensten Sphären, die entferntesten Gestirne, die kaum mit dem Auge entdeckt werden können, müssen ihm in dieser Absicht nützlich sein. Wollet ihr seine Bestimmung hienieden wissen: so sehet nur, was er hienieden verrichtet. Er bringet auf diesen Schauplatz weder Fertigkeit, noch Naturtrieb, noch angeborenes Geschick, weder Wehr noch Schutz mit, und erscheinet bei seinem ersten Auftritte dürftiger und hülfloser, als das unvernünftige Thier. Aber die Bestrebung und die Fähigkeit, sich vollkommener zu machen, diese erhabensten Geschenke, deren eine erschaffene Natur fähig ist, ersetzen vielfältig den Abgang jener viehischen Triebe und Fertigkeiten, die keine Verbesserung, keinen höhern Grad der Vollkommenheit je annehmen können. Kaum genießt er das Licht der Sonne, so arbeitet schon die gesammte Natur, ihn vollkommener zu machen: Dieses schärfet seine Sinne, Einbildungskraft und Erinnerungsvermögen; Jenes übet seine edlern Erkenntnißkräfte, bearbeitet seinen Verstand, seine Vernunft, seinen Witz, seine Scharfsinnigkeit; das Schöne in der Natur bildet seinen Geschmack und verfeinert seine Empfindung; das Erhabene erregt seine Bewunderung, und erhebt seine Begriffe gleichsam über die Sphäre der Vergänglichkeit hinweg. Ordnung, Uebereinstimmung und Ebenmaß dienen ihm nicht nur zum vernünftigen Ergötzen, sondern beschäftigen seine Gemüthskräfte alle in gehöriger und ihrer Vollkommenheit zuträglicher Harmonie. Bald tritt er mit seines Gleichen in Gesellschaft, um sich wechselsweise die Mittel zur Glückseligkeit zu erleichtern: und siehe! es zeigen und bilden sich an ihm in dieser Gesellschaft höhere Vollkommenheiten, die bisher wie in einer Knospe eingewickelt gewesen. Er erlanget Pflichten, Rechte, Befugnisse und Obliegenheiten, die ihn in die Klasse moralischer Naturen erheben; es entstehen Begriffe von Gerechtigkeit, Billigkeit, Anständigkeit, Ehre, Ansehen, Nachruhm. Der eingeschränkte Trieb der Familienliebe wird in Liebe zum Vaterlande, zum ganzen menschlichen Geschlecht erweitert, und aus dem angebornen Keime des Mitleidens entsprossen Wohlwollen, Mildthätigkeit und Großmuth.

Nach und nach bringet der Umgang, die Geselligkeit, das Gespräch, die Aufmunterung, alle sittlichen Tugenden zur Reife;

sie entzünden das Herz zur Freundschaft, die Brust zur Tapferkeit, und den Geist zur Wahrheitsliebe; breiten einen Wetteifer von Dienst und Gegendienst, Liebe und Gegenliebe, eine Abwechselung von Ernst und Scherz, Tiefsinn und Munterkeit, über das menschliche Leben aus, die alle einsamen und ungeselligen Wollüste an Süßigkeit übertreffen. Daher auch der Besitz aller Güter dieser Erde, der Genuß der feurigsten Wollüste uns nicht behagt, wenn wir sie in der Einsamkeit besitzen und genießen sollen, und die erhabensten und prächtigsten Gegenstände der Natur ergötzen das gesellige Thier, den Menschen, nicht so sehr, als ein Anblick von seinem Mitmenschen.

Erlanget nun dieses vernünftige Geschöpf erst wahre Begriffe von Gott und seinen Eigenschaften, o! welch ein kühner Schritt zu einer höhern Vollkommenheit! Aus der Gemeinschaft mit dem Nebengeschöpfe tritt er in eine Gemeinschaft mit dem Schöpfer, erkennet das Verhältniß, in welchem er, das ganze menschliche Geschlecht, alles Lebendige und alles Leblose, mit diesem Urheber und Erhalter des Ganzen stehen; die große Ordnung von Ursachen und Wirkungen in der Natur wird ihm nunmehr auch zu einer Ordnung von Mitteln und Absichten. Was er bisher auf Erden genossen, ward ihm wie aus den Wolken zugeworfen: nunmehr zertheilen sich diese Wolken, und er siehet den freundlichen Geber, der ihm alle diese Wohlthaten hat zufließen lassen. Was er an Leib und an Gemüthe für Eigenschaften, Gaben und Geschicklichkeiten besitzet, erkennet er als Geschenke dieses gütigen Vaters; alle Schönheit, alle Harmonie, alles Gute, alle Weisheit, Vorsicht, Mittel und Endzwecke, die er bisher in der sichtbaren und unsichtbaren Welt erkannt, betrachtet er als Gedanken des Allerweisesten, die er ihm in dem Buche der Schöpfung zu lesen gegeben, um ihn zur höhern Vollkommenheit zu erziehen. Diesem liebreichen Vater und Erzieher, diesem gnädigen Regenten der Welt, heiliget er zugleich alle Tugenden seines Herzens, und sie gewinnen in seinen Augen einen göttlichen Glanz, da er weiß, daß er durch sie, und durch sie allein, dem Allgütigen wohlgefallen kann. Die Tugend allein führet zur Glückseligkeit, und wir können dem Schöpfer nicht anders wohlgefallen, als wenn wir nach unserer wahren Glückseligkeit streben. Welch eine Höhe hat der Mensch in dieser Verfassung auf Erden erreichet! Betrachtet ihn, meine Freunde! den wohlgesinnten Bürger im Staate Gottes, wie alle seine Ge=

danken, Wünsche, Neigungen und Leidenschaften unter sich harmoniren, wie sie alle zum wahren Wohlsein des Geschöpfes, und zur Verherrlichung des Schöpfers abzielen! O! wenn die Welt nur ein einziges Geschöpf von dieser Vollkommenheit aufzuweisen hätte, wollten wir anstehen, in diesem Nachahmer der Gottheit, in diesem Gegenstande des göttlichen Wohlgefallens, den letzten Endzweck der Schöpfung zu suchen?

Zwar treffen alle Züge dieses Gemäldes nicht den Menschen überhaupt, sondern nur wenige Edle, die eine Zierde des menschlichen Geschlechts sind; allein Dieses mag allenfalls die Grenzlinie sein zwischen Menschen und höhern Geistern. Genug, daß sie alle zu derselben Klasse gehören, und ihr Unterschied nur in dem Mehr oder Weniger bestehet. Vom unwissendsten Menschen bis zum vollkommensten unter den erschaffenen Geistern, haben alle die der Weisheit Gottes so anständige, und ihren eigenen Kräften und Fähigkeiten so angemessene Bestimmung, sich und Andere vollkommener zu machen. Dieser Pfad ist ihnen vorgezeichnet, und der verkehrteste Wille kann Niemanden ganz davon abführen. Alles, was lebt und denkt, kann nicht unterlassen, seine Erkenntniß, und seine Begehrungskräfte zu üben, auszubilden, in Fertigkeiten zu verwandeln, mithin mehr oder weniger, mit stärkern oder schwächern Schritten, sich der Vollkommenheit zu nähern. Und dieses Ziel, wann wird es erreicht? Wie es scheinet, niemals so völlig, daß der Weg zu einem fernern Fortgange versperret sein sollte: denn erschaffene Naturen können niemals eine Vollkommenheit erreichen, über welche sich nichts gedenken ließe. Je höher sie klimmen, desto mehr ungesehene Fernen entwölken sich ihren Augen, die ihre Schritte anspornen. Das Ziel dieses Bestrebens bestehet, wie das Wesen der Zeit, in der Fortschreitung. Durch die Nachahmung Gottes kann man sich allmälig seinen Vollkommenheiten nähern, und in dieser Näherung bestehet die Glückseligkeit der Geister; aber der Weg zu derselben ist unendlich, kann in Ewigkeit nicht ganz zurück geleget werden. Daher kennet das Fortstreben in dem menschlichen Leben keine Grenzen. Eine jede menschliche Begierde zielet an und für sich selbst in die Unendlichkeit hinaus. Unsere Wissensbegierde ist unersättlich, unser Ehrgeiz unersättlich, ja der niedrige Geldgeiz quälet und beunruhiget, ohne jemals eine völlige Befriedigung zu gestatten. Die Empfindung der Schönheit suchet das Unendliche; das Erhabene reizet uns bloß durch das Uner-

gründliche, das ihm anhängig; die Wollust ekelt uns, sobald sie die Grenzen der Sättigung berühret. Wo wir Schranken sehen, die nicht zu übersteigen sind, da fühlet sich unsere Einbildungskraft wie in Fessel geschmiedet, und die Himmel selbst scheinen unser Dasein in gar zu enge Räume einzuschließen: daher wir unserer Einbildungskraft so gern den freien Lauf lassen, und die Grenzen des Raumes ins Unendliche hinaussetzen. Dieses endlose Bestreben, das sein Ziel immer weiter hinausstreckt, ist dem Wesen, den Eigenschaften und der Bestimmung der Geister angemessen, und die wundervollen Werke des Unendlichen enthalten Stoff und Nahrung genug, dieses Bestreben in Ewigkeit zu unterhalten: jemehr wir in ihre Geheimnisse eindringen, desto weitere Aussichten thun sich unsern gierigen Blicken auf; je mehr wir ergründen, desto mehr finden wir zu erforschen; je mehr wir genießen, desto unerschöpflicher ist die Quelle.

Wir können also, fuhr Sokrates fort, mit gutem Grunde annehmen, dieses Fortstreben zur Vollkommenheit, dieses Zunehmen, dieses Wachsthum an innerer Vortrefflichkeit, sei die Bestimmung vernünftiger Wesen, mithin auch der höchste Endzweck der Schöpfung. Wir können sagen, dieses unermeßliche Weltgebäude sei hervorgebracht worden, damit es vernünftige Wesen gebe, die von Stufe zu Stufe fortschreiten, an Vollkommenheit allmälig zunehmen, und in dieser Zunahme ihre Glückseligkeit finden mögen. Daß diese nun sämmtlich mitten auf dem Wege stille stehen, nicht nur stille stehen, sondern auf einmal in den Abgrund zurück gestoßen werden, und alle Früchte ihres Bemühens verlieren sollten, dieses kann das allerhöchste Wesen unmöglich beliebet, und in den Plan des Weltalls gebracht haben, der ihm vor allen wohlgefallen hat. Als einfache Wesen sind sie unvergänglich; als für sich bestehende Naturen sind auch ihre Vollkommenheiten fortdauernd und von unendlichen Folgen; als vernünftige Wesen streben sie nach einem unaufhörlichen Wachsthum und Fortgang in der Vollkommenheit: die Natur bietet ihnen zu diesem endlosen Fortgange hinlänglichen Stoff dar, und als letzter Endzweck der Schöpfung, können sie keiner andern Absicht nachgesetzt, und deswegen im Fortgange oder Besitze ihrer Vollkommenheiten vorsätzlich gestört werden. Ists der Weisheit anständig, eine Welt deswegen hervorzubringen, damit die Geister, die sie hineingesetzt, ihre Wunder betrachten, und glückselig sein mögen, und einen Augenblick darauf diesen Gei-

stern selbst die Fähigkeit zur Betrachtung und Glückseligkeit auf ewig zu entziehen? Ists der Weisheit anständig, ein Schattenwerk der Glückseligkeit, das immer kömmt und immer vergehet, zum letzten Ziele ihrer Wunderthaten zu machen? O nein! meine Freunde! Nicht umsonst hat uns die Vorsehung ein Verlangen nach ewiger Glückseligkeit eingegeben: es kann und wird befriediget werden. Das Ziel der Schöpfung dauert so lange, als die Schöpfung; die Bewunderer göttlicher Vollkommenheiten so lange, als das Werk, in welchem diese Vollkommenheiten sichtbar sind. So wie wir hienieden dem Regenten der Welt dienen, indem wir unsere Fähigkeiten entwickeln: so werden wir auch in jenem Leben unter seiner göttlichen Obhut fortfahren, uns in Tugend und Weisheit zu üben, uns unaufhörlich vollkommener und tüchtiger zu machen, die Reihe der göttlichen Absichten zu erfüllen, die sich von uns hin in das Unendliche erstreckt. Irgendwo auf diesem Wege stille stehen, streitet offenbar mit der göttlichen Weisheit, Gütigkeit oder Allmacht, hat so wenig, als das allerhöchste Elend unschuldiger Geschöpfe, von dem vollkommensten Wesen bei dem Entwurfe des Weltplans beliebet werden können.

Wie beklagenswerth ist das Schicksal eines Sterblichen, der sich durch unglückliche Sophistereien um die tröstliche Erwartung einer Zukunft gebracht hat! Er muß über seinen Zustand nicht nachdenken, und wie in einer Betäubung dahin leben, oder verzweifeln. Was ist der menschlichen Seele schrecklicher, als die Zernichtung? und was elender, als ein Mensch, der sie mit starken Schritten auf sich zukommen siehet, und in der trostlosen Furcht, mit der er sie erwartet, sie schon vorher zu empfinden glaubet? Im Glücke schleicht sich der entsetzliche Gedanke vom Nichtsein zwischen die wollüstigsten Vorstellungen, wie eine Schlange zwischen Blumen, und vergiftet den Genuß des Lebens; und im Unglücke schlägt er den Menschen ganz hoffnungslos zu Boden, indem er ihm den einzigen Trost verkümmert, der das Elend versüßen kann, die Hoffnung einer bessern Zukunft. Ja der Begriff einer bevorstehenden Zernichtung streitet so sehr wider die Natur der menschlichen Seele, daß wir ihn mit seinen nächsten Folgen nicht zusammenreimen können, und wohin wir uns wenden, auf tausend Ungereimtheiten und Widersprüche stoßen. Was ist dieses Leben mit allen seinen Mühseligkeiten, besonders wenn die angenehmen Augenblicke desselben

von der Angst für eine unvermeidliche Zernichtung vergällt werden? Was ist eine Dauer von gestern und heute, die morgen nicht mehr sein wird? Eine höchst verächtliche Kleinigkeit, die uns die Mühe, Arbeit, Sorgen und Beschwerlichkeiten, mit welchen sie erhalten wird, sehr schlecht belohnet. Und gleichwol ist dem, der nichts Besseres zu hoffen hat, diese Kleinigkeit Alles. Seiner Lehre zufolge, müßte ihm das gegenwärtige Dasein das höchste Gut sein, dem nichts in der Welt die Wage halten kann, müßte das schmerzlichste, das gequälteste Leben dem Tode, als der völligen Zernichtung seines Wesens, unendlich vorzuziehen sein; seine Liebe zum Leben müßte schlechterdings von nichts überwunden werden können. Welcher Bewegungsgrund, welche Betrachtung würde mächtig genug sein, ihn in die geringste Lebensgefahr zu führen? Ehre und Nachruhm? Diese Schatten verschwinden, wenn von wirklichen Gütern die Rede ist, die mit ihnen in Vergleichung kommen sollen. Es betrifft das Wohl seiner Kinder, seiner Freunde, seines Vaterlandes? Und wenn es das Wohl des ganzen menschlichen Geschlechts wäre; ihm ist der armseligste Genuß weniger Augenblicke Alles, was er sich zu getrösten hat, und daher von unendlicher Wichtigkeit: wie kann er sie in die Schanze schlagen? Was er wagt, ist mit dem, was er zu erhalten hoffet, gar nicht in Vergleichung zu bringen, denn das Leben ist, nach den Gedanken dieser Sophisten, in Vergleichung mit allen andern Gütern, unendlich groß.

Hat es aber keine Heldengeister gegeben, die, ohne von ihrer Unsterblichkeit überführt zu sein, für die Rechte der Menschlichkeit, Freiheit, Tugend und Wahrheit ihr Leben hingegeben? O ja! und auch Solche, die es um weit minder löblicher Ursachen willen auf das Spiel gesetzt. Aber gewiß hat sie das Herz, und nicht der Verstand dahin gebracht. Sie haben, ohne es zu wissen, durch diese That ihre eigene Grundsätze verleugnet. Wer ein künftiges Leben hoffet, und das Ziel seines Daseins in in der Fortschreitung zur Vollkommenheit setzet, der kann zu sich selber sagen: Siehe! du bist hieher gesendet worden, durch Beförderung des Guten dich selbst vollkommener zu machen, du darfst also das Gute, wenn es nicht anders erhalten werden kann, selbst auf Unkosten deines Lebens befördern. Drohet die Tyrannei deinem Vaterlande den Untergang, ist die Gerechtigkeit in Gefahr unterdrückt, die Tugend gekränkt, und Religion

und Wahrheit verfolgt zu werden: — so mache von deinem Leben den Gebrauch, zu welchem es dir verliehen worden, stirb, um dem menschlichen Geschlechte diese theuren Mittel zur Glückseligkeit zu erhalten! Das Verdienst, mit so vieler Selbstverleugnung das Gute befördert zu haben, gibt deinem Wesen einen unaussprechlichen Werth, der zugleich von unendlicher Dauer sein wird. Sobald mir der Tod das gewähret, was das Leben nicht gewähren kann, so ist es meine Pflicht, mein Beruf, meiner Bestimmung gemäß zu sterben. Nur alsdann läßt sich der Werth dieses Lebens angeben, und mit andern Gütern in Vergleichung bringen, wann wir es als ein Mittel zur Glückseligkeit betrachten. So bald wir aber mit dem Leben auch unser Dasein verlieren, so hört es auf ein bloßes Mittel zu sein, es wird der Endzweck, das letzte Ziel unserer Wünsche, das höchste Gut, wornach wir streben können, das um sein selbst willen gesucht, geliebt und verlangt wird, und kein Gut in der Welt kann mit ihm in Vergleichung kommen, viel weniger ihm vorgezogen werden, denn es übertrifft alle andere Betrachtungen an Wichtigkeit. Ich kann daher unmöglich glauben, daß ein Mensch, dem mit diesem Leben Alles aus ist, sich, nach seinen Grundsätzen, dem Wohl des Vaterlandes, oder des ganzen menschlichen Geschlechts aufopfern könne. Ich bin vielmehr der Meinung, daß, so oft die Erhaltung des Vaterlandes unumgänglich erfordert, daß ein Bürger das Leben verliere, oder auch nur in Gefahr komme es zu verlieren, nach dieser Voraussetzung, ein Krieg zwischen dem Vaterlande und diesem Bürger entstehen muß, und was das Seltsamste ist, ein Krieg, der auf beiden Seiten gerecht ist. Denn hat das Vaterland nicht ein Recht, von jedem Bürger zu verlangen, daß er sich dem Wohle des Ganzen aufopfere? Wer wird dieses leugnen? Allein dieser Bürger hat das gerade entgegengesetzte Recht, so bald das Leben sein höchstes Gut ist. Er kann, er darf,. ja er ist diesen Grundsätzen nach verbunden, es zu thun, den Untergang seines Vaterlandes zu suchen, um sein allertheuerstes Leben einige Tage zu verlängern. Jedem moralischen Wesen kömmt, nach dieser Voraussetzung, ein entschiedenes Recht zu, den Untergang der ganzen Welt zu verursachen, wenn es sein Leben, das heißt sein Dasein, nur fristen kann. Eben dasselbe Recht haben alle Nebenwesen. Welch ein allgemeiner Aufstand! Welche Zerrüttung, welche Verwirrung in der sittlichen Welt! Ein Krieg, der auf beiden Seiten ge-

recht ist, ein allgemeiner Krieg aller moralischen Wesen, wo jedes in Wahrheit das Recht auf seiner Seite hat, ein Streit, der an und für sich selbst, auch von dem allergerechtesten Richter der Welt, nicht nach Recht und Billigkeit entschieden werden kann: was kann ungereimter sein?

Wenn alle Meinungen, worüber die Menschen jemals gestritten und in Zweifel gewesen, vor den Thron der Wahrheit gebracht werden sollten: was dünkt euch, meine Freunde! würde diese Gottheit nicht alsofort entscheiden, und unwiderruflich festsetzen können, welcher Satz wahr und welcher irrig sei? Ganz unstreitig! Denn in dem Reiche der Wahrheit gibt es keinen Zweifel, keinen Schein, kein Dünken und Meinen, sondern Alles ist entschieden wahr, oder entschieden irrig und falsch. Jedermann wird mir auch Dieses einräumen, daß eine Lehre, die nicht bestehen kann, wenn wir nicht in dem Reiche der Wahrheiten selbst Widersprüche, unauflösliche Zweifel oder nicht zu entscheidende Ungewißheiten annehmen, nothwendig falsch sein müsse: denn in diesem Reiche herrschet die allervollkommenste Harmonie, die durch nichts unterbrochen oder gestört werden kann. Nun aber hat es mit der Gerechtigkeit die nämliche Beschaffenheit: vor ihrem Throne werden alle Zwiste und Streitigkeiten über Recht und Unrecht durch ewige und unveränderliche Regeln entschieden. Da ist kein Rechtsfall streitig und ungewiß, da sind keine Gerechtsame zweifelhaft, da finden sich niemals zwei moralische Wesen, die auf eine und eben dieselbe Sache ein gleiches Recht hätten. Alle die Schwachheiten sind ein Erbtheil des kurzsichtigen Menschen, der die Gründe und Gegengründe nicht gehörig einsiehet, oder nicht gegeneinander abwägen kann; in dem Verstande des allerhöchsten Geistes stehen alle Pflichten und Rechte moralischer Wesen, so wie alle Wahrheiten, in der vollkommensten Harmonie. Aller Streit der Obliegenheiten, alle Collision der Pflichten, die ein eingeschränktes Wesen in Zweifel und Ungewißheit setzen können, finden hier ihre unwiderrufliche Entscheidung, und ein gleiches Recht und Gegenrecht ist in den Augen Gottes nicht weniger ungereimt, als ein Satz und Gegensatz, Sein und Nichtsein, welche beide in eben der Zeit einem Gegenstande zukommen sollen. Was sollen wir also zu einer Meinung sagen, die uns durch die bündigsten Folgerungen auf so übel zusammenhängende und unstatthafte Begriffe führet? Kann sie vor dem Throne der Wahrheit genehmiget werden?

Mein Freund Kriton war vor einigen Tagen nicht geneigt mir einzuräumen, daß ich es der Republik und den Gesetzen schuldig sei, mich der Strafe zu unterwerfen, die mir auferleget worden. Wenn mir seine Denkungsart nicht ganz unbekannt ist, so schien er nur deswegen Bedenken zu tragen, weil er das Urtheil, welches über mich ausgesprochen worden, für ungerecht hielt. Wenn er wüßte, daß ich mich wirklich der Verbrechen schuldig gemacht, die wider mich eingeklaget worden sind, so würde er nicht zweifeln, daß die Republik berechtiget sei, mich am Leben zu bestrafen, und daß mir obliege, diese Strafe zu leiden. Dem Rechte zu thun entspricht allezeit eine Verbindlichkeit zu leiden. Hat die Republik, wie jede andere sittliche Person, ein Recht, Denjenigen zu strafen, der sie beleidiget*), und wenn es leichtere Strafen nicht thun, ihn sogar am Leben zu strafen: so muß der Beleidiger auch nach der Strenge der Gerechtigkeit verbunden sein, diese Strafe zu dulden. Ohne diese leidende Verbindlichkeit wäre jenes Recht ein leerer Ton, Worte ohne Sinn und Bedeutung. So wenig es in der physischen Welt ein Wirken ohne ein Leiden gibt: eben so wenig kann in der

*) Das Recht der Ahndung, oder eine Beleidigung durch Zufügung physikalischer Uebel zu vergelten, findet auch im Stande der Natur statt, und gründet sich nicht, wie einige Weltweise behaupten, auf den gesellschaftlichen Vertrag, ist auch von dem eingeführten Eigenthumsrechte unabhängig. Der Mensch ist auch im Stande der Natur verbunden, für seine Erhaltung, Gesundheit und Vollkommenheit zu sorgen, und hat ein Recht, sich der erlaubten Mittel hierzu zu bedienen. Mithin darf er auch Andere abhalten, daß sie ihm in unschuldiger Ausübung dieses Rechts nicht hinderlich seien. Er hat also ein vollkommenes Recht, von jedem Andern zu fordern, daß er ihn nicht beleidige, und endlich zu Abhaltung fernerer Beleidigung, sich der Ahndung oder Strafe zu bedienen. Die Grade der Strafen richten sich nach Maßgebung der Beleidigung, und vornehmlich nach der Wahrscheinlichkeit, daß sie hinreichen werden, für künftiges Unrecht zu beschützen. Daher auch Todesstrafen Rechtens sind, wenn geringere Strafen nicht hinreichen wollen. Wer mir, im Stande der ungeselligen Natur, meine Hütte niederreißt, mein Wasser trübe macht, oder mir gar einen Stein nachwirft, um mich zu beschädigen, den kann ich mit Recht strafen, obgleich kein Eigenthumsrecht noch eingeführet, kein gesellschaftlicher Vertrag zwischen uns geschlossen ist. Es wird auch Niemand in Abrede sein, daß jeder Staat das Recht habe, einen Auswärtigen, der ihn beleidiget, zu bestrafen, ob derselbe gleich in keinem gesellschaftlichen Vertrage mit diesem Staate stehet. Ja die Staaten unter sich räumen sich einander ein Recht zu strafen ein, ob sie gleich sehr oft noch im Stande der Natur unter sich leben.

sittlichen Welt ein Recht auf eine Person, ohne eine Verbindlichkeit von Seiten dieser Person gedacht werden*). Ich zweifle nicht, meine Freunde! daß Kriton und ihr Alle hierin mit mir einstimmet. Aber so könnten wir nicht denken, wenn das Leben uns Alles wäre. Dieser irrigen Meinung zufolge, käme dem abscheulichsten Verbrecher nicht die Obliegenheit zu, die wohlverdiente Strafe zu leiden, sondern wenn er bei der Republik sein Leben verwirkt hat, so ist er befugt, das Vaterland, das seinen Untergang will, zu Grunde zu richten. Das Geschehene ist nicht mehr zu ändern, das Leben ist sein höchstes Gut: wie kann er ihm das Wohl der Republik vorziehen? Wie kann ihm die Natur eine Pflicht vorschreiben, die nicht auf sein höchstes Gut abzielet? Wie kann er verbunden sein, etwas zu thun, oder zu leiden, das mit seiner ganzen Glückseligkeit streitet**)? Es wird also ihm nicht unerlaubt sein, ja sogar obliegen, den Staat durch Feuer und Schwert zu verwirren, wenn er sein Leben dadurch retten kann. Wodurch aber hätte der Bösewicht diese Befugniß erlangt? Bevor er das zu bestrafende Verbrechen begangen, war er, als Mensch, verbunden, das Wohl der Menschen, als Bürger, das Wohl seiner Mitbürger zu befördern. Was kann ihn nunmehr von dieser Verbindlichkeit befreiet, und ihm dagegen das entgegengesetzte Recht gegeben haben, Alles zu vernichten? Was hat diese Veränderung in seinen Pflich-

---

*) Das Gesetz des Stärkeren kann in dem Reiche der Wahrheit keinen Rechtsfall entscheiden. Gewalt und Recht sind Begriffe von so verschiedener Natur, daß die Gewalt so wenig ein Recht, als das Recht eine Gewalt erzeugen kann. Ein Recht an der einen, ohne Obliegenheit an der andern Seite, müßte durch die Gewalt entschieden werden, und dieses ist ungereimt. Wenn Eltern das vollkommene Recht haben, von ihren Kindern Gehorsam zu fordern, so müssen diese an ihrer Seite verbunden sein, Gehorsam zu leisten. Sind die Kinder berechtiget, so lange sie sich nicht selbst pflegen können, ihre Verpflegung von den Eltern zu fordern, so muß den Eltern obliegen, dafür zu sorgen. Dem unvollkommenen Rechte entspricht von der andern Seite eine unvollkommene Verbindlichkeit. Wer in den Anfangsgründen des Naturrechts kein Fremdling ist, kann an diesen Sätzen unmöglich zweifeln.

**) Alle Pflichten, die die Natur dem Menschen vorschreibt, müssen das höchste Gut zum Ziele haben. Ist unser höchstes Gut die Glückseligkeit, so kann die Pflicht befehlen, das Leben der Glückseligkeit nachzusetzen. Ist aber das Leben selbst das höchste Gut, so kann es keine Pflicht geben, das Leben selbst zu verlieren.

ten verursacht? Wer unterstehet sich zu antworten: Das begangene Verbrechen selbst!

Eine andere unglückselige Folge von dieser Meinung ist, daß ihre Anhänger auch endlich genöthiget sind, die Vorsehung Gottes zu leugnen. Da, nach ihren Gedanken, das Leben der Menschen zwischen die engen Grenzen von Geburt und Tod eingeschränkt ist: so können sie den Lauf desselben mit ihren Augen verfolgen und ganz übersehen. Sie haben also Kenntniß der Sache genug, die Wege der Vorsehung, wenn es eine gibt, zu beurtheilen. Nun bemerken sie in den Begebenheiten dieser Welt Vieles, das offenbar mit dem Begriffe, den wir uns von den Eigenschaften Gottes machen müssen, nicht übereinkömmt. Manches widerspricht seiner Güte, Manches seiner Gerechtigkeit, und bisweilen sollte man glauben, das Schicksal der Menschen sei von einer Ursache angeordnet worden, die am Bösen Vergnügen gefunden. In dem physischen Theile des Menschen entdecken sie lauter Ordnung, Schönheit und Harmonie, die allerweisesten Absichten, und die vollkommenste Uebereinstimmung zwischen Mittel und Endzweck: lauter sichtbare Beweise der göttlichen Weisheit und Güte. Aber in dem gesellschaftlichen und sittlichen Leben der Menschen, so viel wir allhier davon übersehen können, sind die Spuren dieser göttlichen Eigenschaften ganz unkenntlich. Triumphirende Laster, gekrönte Uebelthaten, verfolgte Unschuld, unterdrückte Tugend, sind wenigstens nicht selten; die Unschuldigen und Gerechten leiden nicht seltener, als die Uebelthäter; Meuterei gelingt so oft, als die weiseste Gesetzgebung, und ein ungerechter Krieg so gut, als die Vertilgung der Ungeheuer, oder jede andere wohlthätige Unternehmung, die zum Besten des menschlichen Geschlechts gereicht; Glück und Unglück trifft Gute und Böse ohne merklichen Unterschied, und müssen, in den Augen dieser Sophisten wenigstens, ganz ohne Absicht auf Tugend und Verdienst, unter die Menschen vertheilt zu sein scheinen. Wenn sich ein weises, gütiges und gerechtes Wesen um das Schicksal der Menschen bekümmerte, und es nach seinem Wohlgefallen ordnete: würde nicht in der sittlichen Welt eben die weise Ordnung herrschen, die wir in der physischen bewundern.?

Zwar dürfte Mancher sagen: „Diese Klagen rühren bloß von unzufriedenen Gemüthern her, denen es weder Götter noch Menschen jemals recht machen können. Erfüllet ihnen alle ihre Wünsche, setzet sie auf den Gipfel der Glückseligkeit: sie finden

in den düstern Winkeln ihres Herzens noch allemal Eigensinn und üble Laune genug, sich über ihre Wohlthäter selbst zu beklagen. In den Augen eines mäßigen und genügsamen Menschen sind die Güter dieser Welt so ungleich nicht ausgetheilet, als man glaubt. Die Tugend hat mehrentheils eine innere Selbstberuhigung zur Gefährtinn, welche eine süßere Belohnung für sie ist, als Glück, Ehre und Reichthum. Die unterliegende Unschuld würde sich vielleicht selten an die Stelle des Wüthrichs wünschen, der ihr den Fuß in den Nacken setzet; sie würde das in die Augen fallende Glück nur allzu theuer durch innere Unruhen erkaufen müssen. Ueberhaupt, wer mehr auf die Empfindungen der Menschen Achtung gibt, als auf ihre Urtheile, der wird ihren Zustand lange so beklagenswerth nicht finden, als sie ihn in ihren gemeinen Reden und Unterhaltungen machen." So dürfte Mancher vorgeben, um die Wege einer weisen Vorsehung in der Natur zu retten. Allein alle diese Gründe haben nur alsdann ein Gewicht, wann mit diesem Leben nicht Alles für uns aus ist, wann sich die Hoffnungen vor uns hin ins Unendliche erstrecken. In diesem Falle kann es, ja es muß, für unsere Glückseligkeit weit wichtiger sein, wenn wir hienieden mit dem Unglücke ringen, wenn wir Geduld, Standhaftigkeit und Ergebung in den göttlichen Willen lernen und üben, als wenn wir uns im Glück und Ueberfluß vergessen. Wenn ich auch das Leben unter tausend Martern endige, was thut dieses? Hat nur meine Seele dadurch die Schönheit der leidenden Unschuld erworben, so ist sie für alle ihre Pein mit Wucher bezahlt. Die Qual ist vergänglich, und der Lohn von ewiger Dauer. Aber was hält Den schadlos, der unter diesen Qualen sein ganzes Dasein aufgibt, und mit dem letzten Odem auch alle Schönheiten seines Geistes fahren läßt, die er durch diesen Kampf erworben? Ist das Schicksal eines solchen Menschen nicht grausam? Kann Der gerecht und gütig sein, der es so geordnet? Und gesetzt, das Bewußtsein der Unschuld hielte allen schmerzhaften Empfindungen, der Todesqual selbst, die der Unschuldige von den Händen seines Verfolgers leidet, das Gleichgewicht: soll jener Gewaltthäter, jener Beleidiger der göttlichen und menschlichen Rechte so dahin fahren, ohne jemals aus der blinden Verstocktheit, in welcher er gelebt, gerissen zu werden, und vom Guten und Bösen richtigere Begriffe zu erlangen? ohne jemals gewahr zu werden, daß diese Welt von einem Wesen regieret wird,

welches an der Tugend Wohlgefallen findet? Wenn kein zukünftiges Leben zu hoffen ist, so ist die Vorsehung gegen den Verfolger so wenig zu rechtfertigen, als gegen den Verfolgten.

Unglücklicher Weise werden Viele durch diese anscheinende Schwierigkeiten verführt, die Vorsehung zu leugnen. Das allerhöchste Wesen, wähnen sie, bekümmere sich um das Schicksal des Menschen gar nicht, so sehr es sich auch die Vollkommenheit seiner physischen Natur hat angelegen sein lassen. Tugend und Laster, Unschuld und Verbrechen, wer ihm dienet, und wer ihn lästert, sprechen sie, seien dem allgemeinen Weltgeist vollkommen gleich, und was dergleichen so lächerlicher als strafbarer Meinungen mehr sind, auf die man nothwendig gerathen muß, so bald man den Weg zur Wahrheit verfehlt. Ich halte es für überflüßig, meine Freunde! von dem Ungrunde dieser Meinungen viele Worte zu machen, da wir Alle versichert sind, daß wir unter der göttlichen Obhut stehen, und das Gute von seinen Händen, so wie das Böse nicht anders als mit seiner Zulassung, empfangen.

Hingegen wissen wir einen sicheren und leichtern Weg, uns aus diesem Labyrinthe zu finden. In unsern Augen verleugnet das Sittliche so wenig, als das Physische dieser Welt, die Vollkommenheit ihres Urhebers. So wie sich in der physischen Welt Unordnungen in den Theilen, Stürme, Ungewitter, Erdbeben, Ueberschwemmungen, Pest u. s. w. in Vollkommenheiten des unermeßlichen Ganzen auflösen: eben also dienen in der sittlichen Welt, in dem Schicksale und den Begegnissen des geselligen Menschen, alle zeitliche Mängel zu ewigen Vollkommenheiten, vergängliches Ungemach zu dauerhafter Verbesserung, und die Leiden selbst verwandeln sich in bloße Uebungen, die zur Seligkeit unentbehrlich sind. Das Schicksal eines einzigen Menschen in seinem gehörigen Lichte zu betrachten, müßten wir es in seiner ganzen Ewigkeit übersehen können. Alsdann erst könnten wir die Wege der Vorsehung untersuchen und beurtheilen, wann wir die ewige Fortdauer eines vernünftigen Wesens unter einen einzigen, unserer Schwachheit angemessenen, Gesichtspunkt bringen könnten: aber alsdann seid versichert, meine Lieben! würden wir weder tadeln, noch murren, noch unzufrieden sein, sondern voller Verwunderung die Weisheit und Güte des Weltbeherrschers verehren und anbeten.

Aus allen diesen Beweisgründen zusammengenommen, meine Freunde! erwächst die zuverläßige Versicherung von einem zukünftigen Leben, die unser Gemüth vollkommen befriedigen kann. Das Vermögen zu empfinden ist keine Beschaffenheit des Körpers und seines feinen Baues, sondern hat seine Bestandheit für sich. Das Wesen dieser Bestandheit ist einfach, und folglich unvergänglich. Auch die Vollkommenheit, die diese einfache Substanz erworben, muß in Absicht auf sie selbst von unaufhörlichen Folgen sein, und sie immer tüchtiger machen, die Absichten Gottes in der Natur zu erfüllen. Insbesondere gehört unsere Seele, als ein vernünftiges und nach der Vollkommenheit strebendes Wesen, zu dem Geschlechte der Geister, die den Endzweck der Schöpfung enthalten, und niemals aufhören, Beobachter und Bewunderer der göttlichen Werke zu sein. Der Anfang ihres Daseins ist, wie wir sehen, ein Bestreben und Fortgehen von einem Grade der Vollkommenheit zum andern; ihr Wesen ist des unaufhörlichen Wachsthums fähig; ihr Trieb hat die augenscheinlichste Anlage zur Unendlichkeit, und die Natur beut ihrem nie zu löschenden Durste eine unerschöpfliche Quelle an. Ferner haben sie als moralische Wesen, ein System von Pflichten und Rechten, das voller Ungereimtheiten und Widersprüche sein würde, wenn sie auf dem Wege der Vollkommenheit gehemmt und zurück gestoßen werden sollten. Und endlich verweiset uns die anscheinende Unordnung und Ungerechtigkeit in dem Schicksale der Menschen auf eine lange Reihe von Folgen, in welcher sich Alles auflöset, was hier verschlungen scheinet. Wer hier mit Standhaftigkeit, und gleichsam dem Unglücke zum Trotz, seine Pflicht erfüllet, und die Widerwärtigkeiten mit Ergebung in den göttlichen Willen erduldet, muß den Lohn seiner Tugenden endlich genießen, und der Lasterhafte kann nicht dahin fahren, ohne auf eine oder die andere Weise zur Erkenntniß gebracht zu sein, daß die Uebelthaten nicht der Weg zur Glückseligkeit sind. Mit einem Worte, allen Eigenschaften Gottes, seiner Weisheit, seiner Güte, seiner Gerechtigkeit, würde es widersprechen, wenn er die vernünftigen und nach der Vollkommenheit strebenden Wesen nur zu einer zeitlichen Dauer geschaffen hätte.

Es dürfte Jemand von euch sprechen: „Sokrates! Du hast uns gezeigt, daß wir uns eines künftigen Lebens zu getrösten haben: sage uns aber auch, wo werden sich unsere abgeschie-

denen Geister aufhalten? welche Gegend des Aethers werden sie bewohnen? womit werden sie sich beschäftigen? auf welche Art werden die Tugendhaften belohnt, und die Lasterhaften zu besserer Erkenntniß gebracht werden?“

Wenn Jemand mich Dieses fragt, so antworte ich: Freund! du forderst mehr, als meines Berufes ist. Ich habe dich durch alle Krümmungen des Labyrinths hindurch geführt, und zeige dir den Ausgang: hier endiget sich mein Beruf. Andere Wegweiser mögen dich weiter führen. Ob die Seelen der Gottlosen werden Frost oder Hitze, Hunger oder Durst zu leiden haben, ob sie in dem Acherusischen Moraste sich herumwälzen, in dem düstern Tartarus, oder in den Flammen des Pyriphlegethons ihre Zeit hinbringen müssen, bis sie geläutert werden; ob die Seligen auf einer von lauter Gold und Edelgestein blitzenden Erde die reinste Himmelsluft einsaugen, und sich in dem Glanze der Morgenröthe sonnen, oder ob sie in den Armen einer ewigen Jugend ruhen und sich mit Nektar und Ambrosia füttern lassen: alles Dieses, mein Freund! weiß ich nicht. Wissen es unsere Dichter und Fabellehrer besser: so mögen sie Andere davon versichern. Es schadet vielleicht nicht, wenn gewisser Leute Einbildungskraft auf eine solche Weise beschäftiget und angestrengt wird. Was mich betrifft, so begnüge ich mich mit der Ueberzeugung, daß ich ewig unter göttlicher Obhut stehen werde, daß eine heilige und gerechte Vorsehung in jenem Leben, so wie in diesem, über mich walte, und daß meine wahre Glückseligkeit in den Schönheiten und Vollkommenheiten meines Geistes bestehe; diese sind Mäßigkeit, Gerechtigkeit, Freiheit, Liebe, Wohlwollen, Erkenntniß Gottes, Beförderung seiner Absichten, und Ergebung in seinen heiligen Willen. Diese Seligkeiten erwarten meiner in jener Zukunft, dahin ich eile, und ein Mehreres brauche ich nicht zu wissen, um mit getrostem Muthe den Weg anzutreten, der mich dahin führet. Ihr, Simmias, Cebes, und übrige Freunde! ihr werdet mir folgen, ein Jeder zu seiner Zeit. Mir winkt jetzt schon das unbewegliche Schicksal, wie etwa ein Trauerspieldichter sagen würde. Es ist Zeit, daß ich ins Bad gehe, denn ich halte es für anständiger, nach dem Bade erst den Gift zu mir zu nehmen, damit ich den Weibern die Mühe erspare, meinen Leichnam zu waschen.

Als Sokrates ausgeredet hatte, ergriff Kriton das Wort und sprach: Es sei! Was hast du aber diesen Freunden oder

mir zu hinterlassen, das deine Kinder oder häuslichen Angelegenheiten angehet? Womit können wir dir zu Gefallen leben? — Wenn ihr so lebet, Kriton! sprach er, wie ich euch längst empfohlen habe. Ich habe nichts Neues hinzuzuthun. Wenn ihr für euch selbst Achtung habet, so werdet ihr mir, den Meinigen und euch selbst zu Gefallen leben, und wenn ihr es auch nicht versprechet; vernachläßiget ihr aber euch selbst, und wollet der Spur nicht folgen, die euch heute und in vorigen Zeiten vorgezeichnet worden: so wird es nichts helfen, wenn ihr auch jetzt noch so viel zusaget. — Kriton versetzte: Wir werden mit allen Kräften streben, dir zu gehorchen, mein Sokrates! Wie sollen wir aber nach deinem Tode mit dir verfahren? — Wie ihr wollet, antwortete Sokrates, wenn ihr mich anders habet, und ich euch nicht entwische. — Zu gleicher Zeit sahe er uns lächelnd an, und sprach: Ich kann den Kriton nicht bereden, meine Freunde! daß Derjenige eigentlich Sokrates sei, der jetzt redet, und euch eine Zeitlang unterhalten hat; er glaubt immer noch, der Leichnam, den er bald wird zu sehen bekommen, und der vorjetzt nur meine Hülle ist, das sei Sokrates, und fragt, wie er mich begraben soll. Alle die Gründe, die ich bisher angeführet, zu beweisen, daß ich, so bald der Gift gewirket haben wird, nicht mehr bei euch bleiben, sondern in die Wohnungen der Glückseligen versetzt werde, scheinen ihm eine bloße Erfindung, um euch und mich zu trösten. Seid so gut, meine Freunde! und verbürget nun beim Kriton das Gegentheil Dessen, was er bei den Richtern verbürget hat. Er ist für mich gut gewesen, daß ich nicht entlaufen werde; ihr aber müsset ihm dafür stehen, daß ich mich, gleich nach meinem Tode, davon mache, damit er meinen Leichnam verbrennen, oder in die Erde senken sehe, und sich nicht so sehr betrübe, als wenn mir das größte Unglück widerführe. Er spreche auch bei meinem Leichenbegängnisse nicht: Man leget den Sokrates auf die Bahre, man trägt den Sokrates hinweg, man beerdiget den Sokrates. Denn wisse, fuhr er fort, mein werther Kriton! dergleichen Reden sind nicht nur der Wahrheit zuwider, sondern auch eine Beleidigung für den abgeschiedenen Geist. Sei vielmehr getrosten Muthes, und sprich: mein Leichnam werde beerdiget. Im Uebrigen magst du ihn beerdigen, wie es dir gefällt, und wie du glaubest, daß es die Gesetze mit sich bringen.

Hierauf ging er in ein benachbartes Gemach, um sich

zu waschen. Kriton folgte ihm, und uns hieß er warten. Wir blieben, und unterhielten uns eines Theils mit Dem, was wir gehöret hatten, wiederholten, überdachten und erwogen einige Gründe, um uns davon gehörig zu überzeugen; andern Theils aber beschäftigte uns die trostlose Erwartung des großen Unglücks, das uns bevorstund. Denn es kam uns nicht anders vor, als wenn wir unsern Vater verlören, und von nun an als Waisen in der Welt leben müßten. — Als er sich gewaschen hatte, brachte man ihm seine Kinder (er hatte ihrer drei, zwei kleine und ein erwachsenes), und seine Hausweiber traten zu ihm hinein. Er unterhielt sich mit ihnen in Gegenwart des Kriton, sagte ihnen, was er zu sagen hatte, ließ die Weiber und Kinder hierauf weggehen, und kam wieder zu uns heraus. Es war gegen Sonnenuntergang, denn er hatte sich etwas lange in dem Nebengemache verweilet. Er setzte sich nieder, sprach aber sehr wenig, denn bald darauf kam der Trabante der Eilfmänner, stellte sich neben ihn, und sprach: O Sokrates! ich werde an dir etwas ganz Anders gewahr, als an andern Verurtheilten. Sie pflegen sich zu entrüsten, und mir zu fluchen, wenn ich ihnen auf Befehl der Obrigkeit ankündige, daß es Zeit sei, den Gift zu trinken; du aber schienst mir schon sonst der gelassenste und sanftmüthigste Mann zu sein, der jemals diesen Ort betreten, und jetzt scheinst du mir vornehmlich also. Ich weiß gewiß, du bist auch jetzt über mich nicht ungehalten, sondern über die (du kennest sie), die daran Schuld sind. Du merkest nun wohl, Sokrates, was für eine Botschaft ich dir zu bringen habe. Gehab dich wohl, und leide mit Geduld, was nicht zu ändern ist. Er sprach es, kehrte sich herum und weinte. Sokrates sahe sich nach ihm um, und sprach: Lebe du wohl, Freund! wir werden thun, was du verlangest. Zu uns aber sprach er: Was für ein rechtschaffener Mann! Er hat mich oft besuchet, auch sich zuweilen mit mir unterhalten. Es ist ein gar guter und ehrlicher Mensch; sehet, wie aufrichtig er jetzt um mich weinet! Allein, Kriton! wir müssen ihm in der That gehorchen: laß den Gift herbringen, wenn er fertig ist; wo nicht, so mag ihn dieser zu rechte machen.

Warum so eilig, mein Sokrates! versetzte Kriton: ich glaube, daß die Sonne noch auf den Bergen scheinet, und noch nicht untergegangen ist. Andere pflegen, nach der Ankündigung, noch lange zu warten, bevor sie den Gifttrank zu sich nehmen,

und vorher sich gütlich zu thun, zu essen, zu trinken, auch wol gar der Liebe zu pflegen. Wir können noch eine gute Weile verziehen. — Das mögen die thun, Kriton! antwortete Sokrates, welche jede Frist für Gewinn halten; ich aber habe meine Gründe, das Gegentheil zu thun. Ich glaube nichts zu gewinnen, wenn ich verzögere, und würde mir nur selbst lächerlich vorkommen, wenn ich mit dem Leben jetzt geizte und kargte, da es nicht mehr mein ist. Thue mir immer meinen Willen, und halte mich nicht auf.

Hierauf winkte Kriton dem Knaben, der neben ihm stand. Der Knabe ging heraus, verweilte einige Zeit mit Zubereitung des Giftes, und brachte hierauf den Mann herein, der den Giftbecher in der Hand hatte, um ihn dem Sokrates zu reichen. Sokrates sahe ihn kommen, und sprach: Guter Mann, gib her! Aber was muß ich dabei thun? du wirst es wissen. Nichts Anders, antwortete dieser, als nach dem Trinken auf und nieder gehen, bis dir die Füße schwer werden; sodann legest du dich nieder: dieses ist Alles. Und hiermit reichte er ihm den Becher. Sokrates nahm ihn, lieber Echekrates! mit solcher Gelassenheit, ohne Zittern, ohne Farbe oder Gesichtszüge im Geringsten zu verändern, sahe den Menschen mit seinen weit offenen Augen an, und sprach: Was meinest du? darf man den Göttern davon einige Tropfen zum Dankopfer vergießen? — Es ist gerade so viel als nöthig ist, versetzte Dieser. — So mag es bleiben, erwiederte Sokrates: Aber ein Gebet kann ich doch an sie richten: Die ihr mich rufet, ihr Götter! verleihet mir eine glückliche Reise! Mit diesen Worten setzte er den Becher an, und leerte ihn ruhig und gelassen aus.

Bisher konnten sich Viele von uns noch der Thränen enthalten; als wir ihn aber ansetzen, trinken und ausleeren sahen, da war es nicht mehr möglich. Mir selbst tröpfelten die Thränen nicht, sondern ergossen sich, wie in Strömen herunter, und ich mußte mir das Gesicht in den Mantel hüllen, um ungestört weinen zu können, nicht über ihn, sondern über mich selbst, daß ich das Unglück hatte, einen solchen Freund zu verlieren. Kriton, der sich noch vor mir der Thränen nicht enthalten konnte, stand auf und irrete im Gefängnisse umher; und Apollodorus, der die ganze Zeit mehrentheils geweinet, fing damals an überlaut zu heulen und zu jammern, daß einem Jeden das Herz davon brach. Nur Sokrates blieb unbewegt, und rief uns zu:

Was machet ihr? Kleinmüthige! deswegen habe ich so eben die Weiber weggeschickt, damit sie hier nicht so klagen und winseln möchten, denn ich habe mir sagen lassen, man müsse suchen, unter Segnungen und guten Wünschen den Geist aufzugeben. Seid ruhig, und zeiget euch als Männer! — Als wir Dieses vernommen, schämeten wir uns, und hörten auf zu weinen. Er ging auf und nieder, bis ihm die Füße schwer wurden, und legte sich sodann auf den Rücken, wie der Sklave ihm gerathen hatte. Bald darauf betastete ihn der Mann, welcher ihm den Gift gereicht, mit den Händen, und beobachtete seine Füße und Hüften. Er drückte ihm den Fuß, und fragte, ob er es fühlte? Nein, sprach er. Er drückte ihm den Schenkel, ließ aber wieder los, und gab uns zu verstehen, daß er kalt und steif sei. Er betastete ihn wieder, und sprach: Sobald es ihm ans Herz kömmt, wird er verscheiden. Nun fing ihm der Unterleib schon an kalt zu werden. Er deckte sich auf, denn man hatte ihn zugedeckt, und sagte zum Kriton (dieses waren seine letzten Worte): Freund! vergiß nicht, dem Gott der Genesung einen Hahn zu bringen, denn wir sind ihm einen schuldig. — Kriton antwortete: Es soll geschehen. Hast du sonst nichts mehr zu hinterlassen? Hierauf erfolgte keine Antwort. Einige Zeit nachher bekam er Zuckungen. Der Mann deckte ihn vollends auf, und seine Blicke blieben starr. Als Kriton es sahe, drückte er ihm Mund und Augen zu.

Dieses war das Ende unsers Freundes, o Echekrates! eines Mannes, der unter allen Menschen, die wir kannten, unstreitig der Rechtschaffenste, Weiseste und Gerechteste gewesen.

Ende des dritten Gesprächs.

Anhang,

einige Einwürfe betreffend, die dem Verfasser gemacht worden sind.

Verschiedene Freunde der Wahrheit haben die Gewogenheit gehabt, mir ihre Erinnerungen und Anmerkungen über obige Gespräche, theils in Privatbriefen, theils in öffentlichen Blättern, zu

Gesichte kommen zu lassen. Nicht wenige derselben habe ich bei dieser zwoten Auflage mit Nutzen gebraucht. Ich habe hier und da verändert, an einigen Stellen mich deutlicher erklärt, und andere durch Noten erläutert. Dieses ist der einzige Dank, den diese würdige Männer von mir erwarten. Aber Alles habe ich nicht aus dem Wege räumen können, was meinen Richtern anstößig geschienen. Zum Theil haben mich ihre Gründe nicht überzeugt, und zum Theil gingen ihre Anforderungen über meine Kräfte. Man erlaube, daß ich mich hier über einige Erinnerungen von dieser Art erkläre.

Ueberhaupt muß ich bekennen, daß die Kunstrichter in Ansehung meiner eher nachsichtsvoll, als strenge gewesen sind. Ich habe mich über keinen unbilligen Tadel zu beschweren, vielleicht eher über unbilliges Lob, davon mich die Selbsterkenntniß versichert, daß es übertrieben ist. Unmäßiges Lob pfleget mehr die Absicht zu haben, Andere zu demüthigen, als den Gegenstand desselben anzuspornen. Ich habe mir niemals in den Sinn kommen lassen, Epoche in der Weltweisheit zu machen, oder durch ein eignes System berühmt zu werden. Wo ich eine betretene Bahn vor mir sehe, da suche ich keine neue zu brechen. Haben meine Vorgänger die Bedeutung eines Worts festgesetzt, warum sollte ich davon abweichen? Haben sie eine Wahrheit ans Licht gebracht, warum sollte ich mich stellen, als wüßte ich es nicht? Der Vorwurf der Sectirerei schreckt mich nicht ab, von Andern mit dankbarem Herzen anzunehmen, was ich bei ihnen Brauchbares und Nützliches finde. Ich gestehe es, der Sectirgeist hat dem Fortgange der Weltweisheit sehr geschadet, aber er kann, meines Erachtens, von Liebe zur Wahrheit eher im Zaume gehalten werden, als die Neuerungssucht.

Jedoch ich soll, selbst in dem ersten Gespräche, allwo ich genauer beim Plato geblieben zu sein vorgebe, Sätze aus Wolf und Baumgarten ohne Beweis vorausgesetzt haben, die nicht jeder Leser so schlechterdings annimmt. — Welches sind denn diese Sätze? Etwa, daß die Kräfte der Natur stets wirksam sind? Ich glaube, dieser Satz sei so alt, als die Weltweisheit selbst. Man hat von jeher gewußt, daß ein wirksames Ding, wenn es nicht gehemmet wird, die ihm angemessene Wirkung hervorbringet, und wenn es Widerstand findet, so wirkt es in diesen Widerstand zurück. Es ist also niemals in Ruhe. Das Wort wirklich sein, wodurch man das Dasein andeutet, gibt

nicht ohne Grund zu verstehen, daß Alles, was da ist, auch wirklich sein, d. i. etwas thun müsse. Eine Kraft, die nicht wirkt, ist eine Kraft, die nicht vorhanden ist, denn das Können, Vermögen u. s. w. sind bloße Möglichkeiten, Begriffe, die nicht eher einen Gegenstand haben, als wenn von wirklichen Kräften die Rede ist, die auf eine gewisse Art angewendet sind, in so weit sie ihrer Natur nach auch andern Anwendungen nicht widersprechen. Man sagt z. B. von einem Manne in Geschäften, er könne auch dichten, er besitze das Vermögen dazu in einem vorzüglichen Grade. Wenn in dieser Redensart Wahrheit sein soll, so muß sie folgende Bedeutung haben: Die Seelenkräfte dieses Mannes, die jetzt mit der Verwaltung eines bürgerlichen Amts u. s. w. beschäftiget sind, widersprechen auch einer Anwendung nicht, wodurch gute Gedichte hervorkommen würden. Wenn von einer Kraft gesagt wird, sie wirke nur bei einer gewissen Gelegenheit, so ist die Frage: Und wenn diese Gelegenheit fehlet, was geschiehet? — Wirkt die Kraft alsdann gar nichts? — So ist sie ja in Abwesenheit der Gelegenheit eine bloße Möglichkeit zu wirken, und diese bloße Möglichkeit soll doch auch vorhanden sein? — Die Gelegenheit kann nur die Anwendung der Kräfte abändern, indem diese Anwendung nicht von der Kraft selbst, sondern von der Verbindung, in welcher sie mit andern Dingen stehet, abhänget; aber die Gelegenheit kann keine Kraft erwecken, die aufgehöret hat zu wirken, auch keine Kraft vernichten, die einmal vorhanden ist. Wenn also gesagt wird, eine jede Kraft müsse beständig wirksam sein; so verstehet es sich von selbst, daß bloß von ursprünglichen Kräften die Rede ist, nicht von ihrer Anwendung auf besondere Arten von Gegenständen, wodurch Fähigkeiten entstehen. Diese werden zuweilen, wiewol etwas uneigentlich, auch Kräfte genennet; allein von ihnen ist es offenbar, daß sie nicht immer wirksam sein dürfen; und dieses geschiehet, wie vorhin schon berühret worden, so oft sich von der ursprünglichen Kraft begreifen läßt, daß sie ihrer Natur nach auf eine gewisse Art von Gegenständen zwar anwendbar, aber nicht immer angewendet sein müsse. So kann das Nachdenken bei einem Schlafenden, die Erfindungskraft bei einem sinnlich Beschäftigten, und die Urtheilskraft bei einem Bethörten, eine Zeit lang ganz unthätig sein. Aber alsdann ist die ursprüngliche Kraft, von welcher diese Fähigkeiten, die zuweilen auch Kräfte heißen, bloße Ableitungen sind, nichts weniger

als unthätig. Diese Begriffe leuchten der gesunden Vernunft so sehr ein, daß sie keines Beweises bedürfen, und die Weltweisen aller Zeiten müssen sie gedacht, nur zuweilen in Worten anders ausgedrückt haben.

Ist etwa dieser Satz Wolfisch: daß alles Veränderliche keinen Augenblick unverändert bleibe? — Nicht doch! Die Schriften des Plato sind voll davon. Alle vergängliche Dinge, sagt dieser Weltweise im Theätetus und an vielen andern Stellen, sind in beständigem Wechsel von Gestalten, und bleiben keinen Augenblick sich selbst ähnlich. Er schreibt ihnen daher kein wirkliches Dasein, sondern ein Entstehen zu*). Sie sind nicht vorhanden, spricht er, sondern entstehen durch die Bewegung und Veränderung, und vergehen. Dieses ist ein Hauptgrundsatz der platonischen Lehre, und hierauf gründet sich seine Theorie von dem wahren Dasein der allgemeinen unveränderlichen Begriffe, sein Unterschied zwischen Wissenschaft und Meinung, seine Lehre von Gott und von der Glückseligkeit, seine ganze Philosophie.

Alle Schulen der Alten sind beschäftiget gewesen, diesen Satz zu bestätigen, oder zu widerlegen. Man weiß das Gleichniß von einem Baume, der seinen Schatten auf ein vorbeifließendes Wasser wirft. Der Schatten scheinet immer derselbe zu sein, obgleich der Grund, auf welchem er gezeichnet ist, sich beständig fortbewegt. So, sagten die Anhänger des Plato, scheinen uns die Dinge Beständigkeit zu haben, ob sie gleich in stetem Wechsel sind. Daß diese Lehren auch im Wolf und Baumgarten vorkommen, ist kein Wunder, da sie seit den Zeiten des Heraklitus und Pythagoras von jedem Weltweisen haben untersucht werden müssen. Ich würde durchaus antik geblieben sein, wenn ich keine neuern Sätze hätte brauchen dürfen, als diese.

Ich soll aber meine ganze Demonstration auf den Satz gegründet haben: daß Empfinden, Denken und Wollen die einzigen Wirkungen der Seele sind, und dieser Satz soll außer der Schule, der ich anhänge, nicht angenommen werden. Ja, setzt ein Kunstrichter hinzu, wenn er auch von der

*) Plotinus sagt: Jam vero neque corpus omnino erit ullum, nisi animae vis extiterit. Nam *fluit semper et in motu ipsa corporis natura versatur*, citoque periturum est universum, si quaecunque sunt sint corpora.

Seele, als Seele, zugegeben wird, so kann er doch nicht von der Seele, als Substanz, gelten. Als Substanz muß sie auch noch eine bewegende und widerstehende Kraft haben, die mit der denkenden gar nichts gemein hat. Durch diese Unterscheidung soll einer von meinen Hauptbeweisen über den Haufen fallen, denn die Seele kann nach dem Tode als Substanz wirksam bleiben, ohne als Seele zu empfinden, zu denken und zu wollen.

Wir wollen sehen! Mein Beweis, sagt man, gründe sich auf einen Satz, der nicht wahr ist. Und ich? ich glaube, der Satz sei wahr, aber mein Beweis gründe sich nicht darauf. Ob eine Substanz nur eine Grundkraft, oder mehrere haben könne, ob Denken und Wollen aus einer, oder mehreren Grundthätigkeiten fließen, ob die Seele den Leib bewege, oder nicht bewege, ob die Seele nach dem Tode ganz körperlos sein werde; diese, und mehrere dahin einschlagende Untersuchungen kann ich als unausgemacht dahingestellt sein lassen. Für mich habe ich zwar Partei genommen; allein die Beweise für die Unsterblichkeit der Seele sollen mit so wenig andern Streitfragen, als möglich, verwickelt bleiben. Das Vermögen oder die Kraft zu denken und zu wollen nenne ich Seele, und mein ganzer Beweis gründet sich auf folgendes Dilemma: Denken und Wollen sind entweder Eigenschaften des Zusammengesetzten, oder des Einfachen. Jenes wird im zweiten Gespräche untersucht. In dem ersten betrachte ich sie als Eigenschaften des einfachen Wesens. Die Eigenschaften des einfachen Wesens sind entweder Grundthätigkeiten, oder Modificationen anderer Thätigkeiten. Man gestehet ein, daß Denken und Wollen nicht bloße Modificationen anderer Kräfte, sondern ursprüngliche Thätigkeiten sein müssen. Eine, oder mehrere, das thut nichts; die einfachen Wesen mögen auch außer dem Denken und Wollen noch andere Kräfte haben, bewegende, widerstehende, stoßende und anziehende, so viel man nur will, und Namen erdenken kann. Genug, daß Denken und Wollen nicht bloße Abänderungen dieser ungenannten Kräfte, sondern von ihnen unterschiedene Grundthätigkeiten sind. Nun können alle natürliche Kräfte nur Bestimmungen abändern, nur Modificationen mit einander abwechselnd machen, niemals aber Grundeigenschaften und für sich bestehende Thätigkeiten der Dinge in Nichts verwandeln; daher kann die Kraft zu denken und zu wollen, oder können die Kräfte zu denken und zu wollen niemals durch natürliche Veränderungen vernichtet werden, wenn sie auch noch so viel von

ihnen verschiedene Kräfte zurücklassen. Eine wunderthätige Allmacht gehört dazu, ein solches Vermögen hervorzubringen, oder zu zernichten.

Daß durch alle Kräfte der Natur nichts wahrhaftig zernichtet werden könne, ist, so viel ich weiß, von keinem Weltweisen noch in Zweifel gezogen worden. Eine natürliche Handlung, hat man von jeher gesagt, muß Anfang, Mittel und Ende haben, das heißt, es muß ein Theil der Zeit verstreichen, bevor sie vollendet wird. Dieser Theil der Zeit mag so klein sein, als man will, er verleugnet doch niemals die Natur der Zeit, und hat auf einander folgende Augenblicke. Sollen die Kräfte der Natur eine Wirkung hervorbringen, so müssen sie sich dieser Wirkung allmälig nähern, und sie vorbereiten, bevor sie erfolgt. Eine Wirkung aber, die nicht vorbereitet werden kann, die in einem Nu erfolgen muß, hört auf natürlich zu sein, kann nicht von Kräften hervorgebracht werden, die Alles in der Zeit thun müssen. Alle diese Sätze sind den Alten nicht unbekannt gewesen, und sie schienen mir in dem Raisonnement des Plato*) von den entgegengesetzten Zuständen und den Uebergängen von einem auf den andern, nicht undeutlich zu liegen. Darum suchte ich sie meinen Lesern nach Plato's Weise, aber mit der unsern Zeiten angemessenen Deutlichkeit, vorzutragen. Sie leuchten zwar der gesunden Vernunft ziemlich ein; allein durch die Lehre von der Stetigkeit erlangen sie meines Erachtens einen hohen Grad der Gewißheit. Ich ergriff auch nicht ungern die Gelegenheit, meine Leser mit dieser wichtigen Lehre bekannt zu machen, weil sie uns auf richtige Begriffe von den Veränderungen des Leibes und der Seele führet, ohne welche man Tod und Leben, Sterblichkeit und Unsterblichkeit nicht aus dem rechten Gesichtspunkte betrachten kann.

Wie aber? fragt man, kann wol irgend eine Veränderung ohne alle Zernichtung vorgehen? Muß nicht die Bestimmung einer Sache zernichtet werden, wenn die entgegengesetzte Bestimmung an ihr wirklich werden soll? Und wie ist dieses möglich, wenn die Kräfte der Natur nichts zernichten können? — Ich glaube, man mißbraucht hier das Wort zernichten. Wenn ein harter Körper weich, oder ein trockner feucht wird, so darf nicht etwa die Härte oder Trockenheit zernichtet, und die Weichheit oder

*) Im Phädon.

Feuchtigkeit dafür hervorgebracht werden. So kann auch ohne die geringste Zernichtung das Lange kurz, das Kurze lang, das Kalte warm und das Warme kalt, das Schöne häßlich und das Häßliche schön werden. Alle diese Modificationen sind durch allmälige Uebergänge mit einander verbunden, und wir sehen gar deutlich, daß sie ohne die geringste Zernichtung oder Hervorbringung mit einander abwechseln können. Ueberhaupt sind die entgegengesetzten Bestimmungen, die durch natürliche Veränderungen an einer Sache möglich sind, alle von der Art, daß zwischen beiden Aeußersten auch ein Mittel statt findet. Im Grunde sind sie nur durch das Mehr und Weniger von einander unterschieden. Verändert gewisse Theile in ihrer Lage, bringet diese näher zusammen, jene weiter von einander, so wird das Schöne häßlich, das Lange kurz, u. s. w. Verdunkelt diese Begriffe, und heitert jene auf, schwächet diese Begierden, stärket jene Neigungen, so habt ihr die Einsichten und den Charakter eines Menschen verändert. Alles dieses kann durch einen allmäligen Uebergang, ohne die geringste Zernichtung, geschehen, und solche Veränderungen sind der Natur allerdings möglich. Aber zwo entgegengesetzte Bestimmungen, zwischen welchen es kein Mittel gibt, können niemals natürlicher Weise auf einander folgen, und ich kenne kein Gesetz der Bewegung, daß diesem Satz zuwider sein sollte. Hierüber verdient der Pater Boscovich*) nachgelesen zu werden, welcher das Gesetz der Stetigkeit in ein vortreffliches Licht gesetzt hat.

Allein, wozu alle diese stachelichten Untersuchungen in einem sokratischen Gespräche? Sind sie nicht für die einfältige Manier des athenienſischen Weltweisen viel zu spitzfindig?

Ich antworte: Man scheinet zu vergessen, daß ich dem Plato, und nicht dem Xenophon nachahme. Dieser letztere vermied alle Spitzfindigkeiten der Dialektik, und ließ seinen Lehrer und Freund dem gesunden ungekünstelten Menschenverstande folgen. In sittlichen Materien ist diese Methode unverbesserlich; allein in metaphysischen Untersuchungen führet sie nicht weit genug. Plato, der der Metaphysik hold war, machte seinen Lehrer zum pythagorischen Weltweisen, und ließ ihn in den dunkelsten Geheimnissen dieser Schule eingeweihet sein. Wenn Xenophon auf ein Labyrinth

*) In seiner Abhandlung de lege continui, und in seinen Princip. philos. nat.

stößt, so läßt er den Weisen lieber schüchtern ausweichen, als sich in Gefahr begeben. Plato hingegen führet ihn durch alle Krümmungen und Irrgänge der Dialektik, und läßt ihn in Untersuchungen sich vertiefen, die weit über die Sphäre des gemeinen Menschenverstandes sind. Es kann sein, daß Xenophon dem Sinne des Weltweisen, der die Philosophie von dem Himmel herunter geholt, treuer geblieben ist. Ich mußte nichts desto weniger der Methode des Plato folgen, weil diese Materie, meines Erachtens, keine andere Behandlung leidet, und ich lieber subtil sein, als von der Strenge des Beweises etwas vergeben wollte. Die Sophisterei hat sich in unsern Tagen unter gar verschiedenen Gestalten gezeigt; bald mit Spitzfindigkeiten gewaffnet, bald unter der Larve der gesunden Vernunft, bald als Freundin der Religion, jetzt mit der Dreistigkeit eines vielwissenden Thrasymachus, dann wieder mit der unschuldigen Laune eines nichtswissenden Sokrates. Mit allen diesen Proteuskünsten hat sie gesucht, die Lehre von der Unsterblichkeit der Seele ungewiß zu machen, und die Gründe jetzt zu verspotten, jetzt im Ernste zu widerlegen. Wie sollen die Freunde dieser Wahrheit sie vertheidigen? Durch sokratische Unwissenheit kann man den Dogmatiker rasend machen, aber nichts festsetzen. Durch Gegenspott wird Niemand überzeugt. Ihnen bleibt also kein anderer Weg, als die Gaukeleien der Zweifelsüchtigen für das zu halten, was sie sind, und nach Vermögen zu beweisen.

Daß ich dem Sokrates Gründe in den Mund gelegt, die ihm zu seiner Zeit nach dem damaligen Zustande der Weltweisheit nicht haben bekannt sein können, gestehe ich in der Vorrede mit ausdrücklichen Worten. Ich nenne sogar die neuern Weltweisen namentlich, von denen ich das Mehreste entlehnt habe. Es konnte also meine Absicht nicht gewesen sein, den Neuern etwas von ihren Verdiensten um die Lehre von der Unsterblichkeit zu entziehen, und es den Alten zuzulegen. Ueberhaupt ist mein Sokrates nicht der Sokrates der Geschichte. Jener lebte in Athen, unter einem Volke, welches das erste sich um wahre Weltweisheit bekümmerte, und zwar damals noch seit nicht langer Zeit. Weder die Sprache, noch die denkende Köpfe, waren schon zur Philosophie gebildet. Er war ein Schüler von Weltweisen, die selten einen Blick auf ihre Seele zurückgeworfen, die Alles eher als sich selbst zum Vorwurfe ihrer Betrachtungen gemacht haben. Daher mußte in der Lehre von der menschlichen Seele und ihrer

Bestimmung noch die größte Dunkelheit herrschen. Die hellesten Wahrheiten sah man nur in der Ferne schimmern, ohne die Wege zu kennen, die zu ihnen hinführen. Ein Sokrates selbst konnte in solchen Zeiten nicht mehr thun, als die Augen unverrückt auf diese einzelne Wahrheiten richten, und sich in seinem Lebenswandel von ihnen leiten lassen. Die Evidenz philosophischer Begriffe und ihr vernünftiger Zusammenhang ist eine Wirkung der Zeit und der anhaltenden Bemühung vieler nachdenkenden Köpfe, die die Wahrheit aus verschiedenen Gesichtspunkten betrachten, und dadurch von allen Seiten ins Licht setzen.

Nach so manchen barbarischen Jahrhunderten, die auf jenen schönen Morgen der Philosophie gefolgt sind, Jahrhunderte, in welchen die menschliche Vernunft dem Aberglauben und der Tyrannei hat fröhnen müssen, hat die Weltweisheit endlich bessere Tage erlebt. Alle Theile der menschlichen Erkenntniß haben durch eine glückliche Beobachtung der Natur ansehnliche Progressen gemacht. Unsere Seele selbst haben wir auf diesem Wege besser kennen lernen. Durch eine genauere Beobachtung ihrer Wirkungen und Leidenschaften hat man mehrere Data festgesetzt, und daraus ließen sich, vermittelst einer bewährten Methode, auch richtigere Folgen ziehen. Die vornehmsten Wahrheiten der natürlichen Religion haben durch diese Verbesserung der Philosophie eine Evidenz erlangt, die alle Einsichten der Alten verdunkelt, und wie in den Schatten zurückwirft. Noch hat zwar die Philosophie ihren hellen Mittag nicht erreicht, in welchem sie vielleicht unsere Enkel dereinst erblicken werden; allein man müßte auf die Vernunft seiner Zeitgenossen sehr neidisch sein, wenn man den Neuern nicht in Absicht auf die Philosophie große Vorzüge einräumen wollte. Ich habe niemals den Plato mit den Neuern, und beide mit den düstern Köpfen der mittlern Zeiten vergleichen können, ohne der Vorsehung zu danken, daß sie mich in diesen glücklichern Tagen hat geboren werden lassen.

Als ich über die Unsterblichkeit der Seele nachzudenken hatte, und es mir einige Mühe kostete, Glauben von Ueberzeugung zu unterscheiden, fiel mir der Gedanke ein: Durch welche Gründe würde ein Sokrates in unsern Tagen sich und seinen Freunden die Unsterblichkeit beweisen können? Ein Freund der Vernunft, wie er war, würde gewiß von andern Weltweisen mit Dank angenommen haben, was in ihrer Lehre und Vernunft gegründet ist, sie möchten übrigens einem Lande, oder einer Religionspartei zuge-

hören, welcher sie wollten. Man kann in Absicht auf Vernunftwahrheiten mit Jemanden übereinstimmen, und dennoch Verschiedenes unglaubwürdig finden, das er auf Glauben annimmt. Da die brüderliche Duldung der politischen Welt so sehr empfohlen wird, so müssen sie Freunde der Wahrheit billig zuerst unter sich hegen. Was des Glaubens ist, wollen wir dem Gewissen und der Beruhigung eines Jeden überlassen, ohne uns zu Richtern darüber aufzuwerfen. Aus wahrer Menschenliebe wollen wir da nicht streiten, wo das Herz lauter spricht, als die Vernunft, und zu dem allgnädigen Gott das Zutrauen haben, daß er uns Alle rechtfertigen wird, wenn uns unser Gewissen rechtfertiget. Aber die Vernunftwahrheiten wollen wir mehr als brüderlich theilen, wir wollen sie, wie das Licht der Sonne, gemeinschaftlich genießen. Hat es dich, Bruder! eher beleuchtet, als mich; sei vergnügt, aber nicht stolz darauf, und, was noch unmenschlicher wäre, suche mir es nicht gar zu verstellen.

Der diese oder jene Wahrheit ins Licht gesetzt hat, war deines Vaterlandes, deines Glaubens? Gut! Es ist angenehm, mit den Wohlthätern des menschlichen Geschlechts in einem engern Verhältnisse zu stehen. Aber deswegen ist Das, was deine Landsleute, deine Glaubensgenossen herausgebracht, nicht minder eine Wohlthat, die uns Allen beschieden ist. Die griechische Weisheit hat auch Barbaren genützt, und euch, die ihr erst seit kurzer Zeit diesen Namen nicht mehr verdienet, euch selbst hat sie aus der Barbarei befreien helfen. Die Weisheit kennt ein allgemeines Vaterland, eine allgemeine Religion, und wenn sie gleich Abtheilungen duldet, so billiget sie doch das Unholde, Menschenfeindliche derselben nicht, das ihr zum Grunde eurer politischen Einrichtungen gelegt habet. — So würde, dünkt mich, ein Mann wie Sokrates in unsern Tagen denken, und aus diesem Gesichtspunkte angesehen, dürfte ihm der Mantel der neuern Weltweisheit, den ich ihm umgehangen, so unschicklich nicht lassen. —

Den Beweis, daß die Materie nicht denken könne, im zweiten Gespräche, haben folgende Betrachtungen veranlaßt. Cartesius hat gezeigt, daß Ausdehnung und Vorstellung von ganz verschiedener Natur sind, und daß die Eigenschaften des denkenden Wesens sich nicht durch Ausdehnung und Bewegung erklären lassen. Ihm war dieses Beweises genug, daß sie nicht eben derselben Substanz zugeschrieben werden können, denn nach einem bekannten Grundsatze dieses Weltweisen kann eine Eigen-

schaft, die sich nicht durch die Idee einer Sache deutlich begreifen läßt, dieser Sache nicht zukommen. Allein dieser Grundsatz selbst hat vielfältigen Widerspruch gefunden; und was die Eigenschaften des ausgedehnten und denkenden Wesens betrifft, so hat man den Beweis gefordert, daß sie nicht nur von disparater Natur sind, sondern sich einander widersprechen. Von Eigenschaften, die sich einander schnurstracks widersprechen, sind wir versichert, daß sie nicht eben dem Subjecte zukommen können; allein von Eigenschaften, die nichts mit einander gemein haben, schien Dieses so ausgemacht noch nicht.

Als ich die Immaterialität zu erweisen hatte, stieß ich auf diese Schwierigkeit: und ob ich gleich der Meinung bin, daß der Grundsatz des Cartesius, dessen ich vorhin erwähnt, gar wohl außer Zweifel gesetzt werden könnte, so sah ich mich dennoch nach einer Beweisart um, die mit weniger Schwierigkeit nach der sokratischen Methode abgehandelt werden könnte. Ein Beweis des Plotinus, den einige Neuere weiter ausgeführt haben, schien mir diese Bequemlichkeit zu versprechen.

„Einer jeden Seele, schließt Plotinus*), wohnet ein Leben (ein inneres Bewußtsein) bei. Wenn nun die Seele ein körperliches Wesen sein sollte, so müßten die Theile, aus welchen dieses körperliche Wesen bestehet, entweder ein jeder, oder nur einige, oder gar keine derselben ein Leben (inneres Bewußtsein) haben. Hat nur ein einziger Theil Leben, so ist dieser Theil die Seele. Mehrere sind überflüssig. Soll aber jeder Theil insbesondere des Lebens beraubt sein, so kann solches auch durch die Zusammensetzung nicht erhalten werden; denn viele leblose Dinge machen zusammen kein Leben aus, viele verstandlose Dinge keinen Verstand." In der Folge wiederholt Plotinus denselben Schluß, mit einiger Veränderung: „Ist die Seele körperlich, wie stehet es um die Theile dieses denkenden Körpers? Sind sie auch Seelen? Und die Theile dieser Theile? Gehet Dieses anders immer so fort, so siehet man ja, daß die Größe zum Wesen der Seele nichts beiträgt, welches doch geschehen müßte, wenn die Seele eine körperliche Größe hätte. In unserm Falle würde jedem Theile die Seele ganz beiwohnen, da bei einer körperlichen Größe kein Theil dem Ganzen an Vermögen gleich sein kann. Sind aber die Theile keine Seelen, so wird auch aus Theilen, die keine

*) Ennead. 14, L. VII.

Seele sind, keine Seele zusammengesetzt werden können." — Diese Gründe haben allen Schein der Wahrheit; allein zur völligen Ueberzeugung fehlt ihnen noch Vieles. Plotinus setzet als unzweifelhaft voraus, daß aus unlebenden Theilen kein lebendes Ganze, aus undenkenden Theilen kein denkendes Ganze zusammengesetzt werden könne. Warum aber kann aus unregelmäßigen Theilen ein regelmäßiges Ganze, aus harmonielosen Tönen ein harmonisches Concert, aus unmächtigen Gliedern ein mächtiger Staat zusammengesetzt werden?

Ich wußte auch, daß nach dem System jener Schule, der ich zu sehr anhängen soll, die Bewegung aus solchen Kräften, die nicht Bewegung sind, und die Ausdehnung aus Eigenschaften der Substanzen, die etwas ganz anders als Ausdehnung sind, entspringen sollen. Diese Schule also kann den Satz des Plotinus gewiß nicht in allen Fällen gelten lassen, und gleichwol scheinet derselbe in Absicht auf das denkende Wesen seine völlige Richtigkeit zu haben. Ein denkendes Ganze aus undenkenden Theilen dünkt einem Jeden der gesunden Vernunft zu widersprechen.

Um von diesem Satz also überzeugt zu sein, war noch zu untersuchen, welche Eigenschaften dem Ganzen zukommen können, ohne daß sie den Bestandtheilen zukommen, und welche nicht. Zuerst fiel in die Augen, daß solche Eigenschaften, welche von der Zusammensetzung und Anordnung der Theile herrühren, den Bestandtheilen nicht nothwendig zukommen. Von dieser Art ist Figur, Größe, Ordnung, Harmonie, die elastische Kraft, die Kraft des Schießpulvers u. dgl. — Sodann fand sich auch, daß öfters Eigenschaften der Bestandtheile Erscheinungen im Ganzen hervorbringen, die, unserer Vorstellung nach, von ihnen völlig unterschieden sind. Die zusammengesetzten Farben scheinen uns den einfachen unähnlich zu sein. Wir fühlen die zusammengesetzten Gemüthsbewegungen ganz anders, als die einfachen, aus welchen sie bestehen. Wohlriechende Theile, die gehäuft werden, erzeugen einen ganz verschieden scheinenden, zuweilen sehr unangenehmen Geruch, so wie im Gegentheil durch Vermischung übelriechender Gummen ein angenehmer Geruch erhalten werden kann (s. *Halleri* Physiol. T. V., p. 169, 170). Der Dreiklang in der Tonkunst, wenn er zugleich angestimmt wird, thut eine ganz andere Wirkung, als die einzelnen Töne, aus welchen er bestehet.

Die Eigenschaften des Zusammengesetzten also, die den Be-

standtheilen nicht nothwendig zukommen, fließen entweder aus der Anordnung und Zusammensetzung dieser Theile selbst, oder sind bloße Erscheinungen, nämlich die Eigenschaften und Wirkungen der Bestandtheile, die unsere Sinne nicht aus einander setzen und unterscheiden können, stellen sich uns im Ganzen anders vor, als sie wirklich sind. Nunmehr machte ich die Anwendung von dieser Betrachtung auf den Satz des Plotinus.

Das Vermögen zu denken kann keine Eigenschaft von dieser Art sein; denn alle diese Eigenschaften sind offenbar Wirkungen des Denkungsvermögens, oder setzen dasselbe voraus. Die Zusammensetzung und Anordnung der Theile erfordert ein Vergleichen und Gegeneinanderhalten dieser Theile, und die Erscheinungen sind nicht sowol in den Sachen außer uns, als in unserer Vorstellung anzutreffen. Beide Arten sind also Wirkungen der Seele, und können das Wesen derselben nicht ausmachen. Daher kann aus undenkenden Theilen kein denkendes Ganze zusammengesetzt werden.

Auch der andere Theil des Beweises erforderte eine weitere Ausführung. Es hat Weltweise gegeben, die den Atomen der Körper dunkele Begriffe zugeschrieben, woraus denn, ihrer Meinung nach, im Ganzen klare und deutliche Begriffe entspringen. Hier war zu beweisen, daß dieses unmöglich sei, und daß wenigstens einer von diesen Atomen so deutliche, so wahre, so lebendige u. s. w. Begriffe haben müßte, als der ganze Mensch. Ich bediente mich zu diesem Behufe des Satzes, den Herr Ploucquet so schön ausgeführt, daß viele geringere Grade zusammen keinen stärkern Grad ausmachen. Es gibt nämlich eine Größe der Menge (quantitas extensiva), die in der Menge der Theile bestehet, aus welcher sie zusammengesetzt ist; und eine Größe der Kraft (quantitas intensiva), die auch Grad genennt wird. Wenn mehrere Theile hinzukommen, so nimmt die Größe der ersten Art zu, aber der Grad erfordert eine innerliche Verstärkung, keine größere Ausbreitung. Man gieße lauliches Wasser zu laulichem Wasser; so wird die Menge des Wassers, aber nicht der Grad der Wärme vermehret. Viele Körper, die sich mit einer gleichen Geschwindigkeit bewegen, machen, wenn sie zusammenhangen, eine größere Masse, aber keine größere Geschwindigkeit aus. Der Grad ist in jedem Theile so groß, als in dem Ganzen, daher kann die Menge der Theile den Grad nicht verändern. Wenn dieses geschehen soll, so müssen die Wir-

kungen der Menge in Eine concentrirt werden, da denn an innerer Stärke so viel gewonnen werden kann, als die Ausdehnung abgenommen. So können viele schwache Lichter Eine Stelle stärker beleuchten, viele Brennspiegel Einen Körper stärker in Brand setzen. Je mehr Merkmale ein und eben dasselbe Subject an einem Gegenstande wahrnimmt, desto klarer wird die Vorstellung dieses Subjects von diesem Gegenstande. Es folget hieraus sehr natürlich, daß alle dunklen Begriffe der neben einander seienden Atomen zusammen keinen deutlichen, ja nicht einmal einen minder dunklen Begriff ausmachen können, wenn sie nicht in einem Subjecte concentrirt, von demselben einfachen Wesen gesammelt und gleichsam übersehen werden. —

Die mehresten Gründe meines dritten Gesprächs sind aus Baumgartens Metaphysik und Reimarus' vornehmsten Wahrheiten der natürlichen Religion entlehnt. Von dem Beweise aus der Harmonie unserer Pflichten und Rechte habe ich bereits in dem Vorberichte erinnert, daß ich ihn noch nirgend gefunden habe. Ich setze dabei voraus, daß die Todesstrafen in gewissen Fällen Rechtens sind. Nun scheinet aber der Marquis Beccaria in seiner Abhandlung von den Verbrechen und Strafen diesen Satz in Zweifel zu ziehen. Da dieser Weltweise der Meinung ist, daß sich das Recht zu strafen einzig auf den gesellschaftlichen Vertrag gründe, woraus denn die Unrechtmäßigkeit der Todesstrafen freilich folget, so habe ich die Meinung selbst, in dieser zwoten Auflage, in einer Anmerkung zu widerlegen gesucht. Der Marquis kann sich nicht entbrechen, die Todesstrafe in einigen Fällen für unvermeidlich zu halten. Er will zwar eine Art von Nothrecht daraus machen; allein das Nothrecht muß sich auf eine natürliche Befugniß gründen, sonst ist es bloße Gewaltthätigkeit. Ueberhaupt ist wol der Satz nicht in Zweifel zu ziehen, daß alle Verträge in der Welt kein neues Recht erzeugen, sondern unvollkommene Rechte in vollkommene verwandeln. Wenn also die Befugniß zu strafen nicht in dem Rechte der Natur gegründet wäre, so könnte solche durch keinen Vertrag hervorgebracht werden. Gesetzt aber, das Recht zu strafen sei, ohne Vertrag, ein unvollkommenes Recht, wiewol ich dieses für ungereimt halte, so verliert mein Beweis dennoch nichts von seiner Bündigkeit; denn vor dem Richterstuhle des Gewissens sind die unvollkommenen Rechte eben so kräftig, die unvollkommenen Pflichten eben so verbindlich, als die vollkommenen. Ein

unvollkommenes Recht, Jemanden am Leben zu strafen, setzt wenigstens eine unvollkommene Obliegenheit voraus, diese Strafe zu leiden. Diese Obliegenheit wäre aber ungereimt, wenn unsere Seele nicht unsterblich wäre.

In der Neuen Bibliothek der schönen Wissenschaften (B. VI.) findet sich eine ausführliche Anzeige und Beurtheilung des Phädon, die vortreffliche Anmerkungen enthält. Die Gedanken über den philosophischen Dialog, die der Recensent vorausschickt, können zum Muster dienen, wie ein Kunstrichter sich als Sachverständigen rechtfertigen sollte, bevor er meistert. — Daselbst wird wider den Beweis von der Collision der Pflichten erinnert, daß er einen Zirkel enthalte. „Daß es eine Pflicht sei, wird gesagt (S. 331), für irgend Jemanden der Erhaltung unsers Lebens zu entsagen, wissen wir ja nirgends anders her, als weil wir höhere Endzwecke als das Leben zu kennen glauben; würde dieses als ein Irrthum bewiesen, so fielen jene Pflichten weg, und mit ihnen zugleich der Widerspruch." Ich glaube hierdurch auf keinerlei Weise widerlegt zu sein. Der Beweis kann verschiedene Wege nehmen, die ohne Zirkel zum Ziele führen. Einmal gehe man von der Verbindlichkeit zum geselligen Leben aus. Diese kann unabhängig von der Unsterblichkeit der Seele erwiesen werden, gründet sich also, wie alle moralischen Wahrheiten, auf metaphysische Sätze. Der Ausführung hiervon wird man mich hoffentlich überheben, da sie mich offenbar zu weit führen würde, und diese Sätze von Andern schon hinlänglich bearbeitet worden sind. Nun kann keine menschliche Gesellschaft bestehen, wenn das Ganze nicht in gewissen Vorfällen das Recht hat, das Leben eines ihrer Glieder dem gemeinen Besten aufzuopfern. Diesen Satz hat Epikur, Spinoza und Hobbes nicht leugnen können, ob sie gleich keine höhere Endzwecke als das Leben erkennen wollten. Sie sahen wohl ein, daß kein geselliges Leben unter den Menschen statt finden könne, wenn dem Ganzen dieses Recht nicht eingeräumt würde. Allein da die Begriffe von Recht und Pflicht nicht entwickelt genug waren, so merkte man nicht, daß dieses Recht auch auf Seiten des Bürgers die Pflicht voraus setzet, sich dem Wohl des Ganzen aufzuopfern, und daß diese Pflicht der Natur nicht gemäß sei, wenn die Seele nicht unsterblich ist.

Ich kann auch, wie in dem letzten Gespräche geschehen, von der Gerechtigkeit, eine Beleidigung zu ahnden, ausgehen, die in

der That auch im Stande der Natur dem Menschen zukommen muß (wie in der Note zu S. 180 ausgeführt worden). Der Recensent macht zwar wider meine Gründe folgende Erinnerung: „Das Recht der Wiedervergeltung in dem natürlichen Zustande, und das Recht zu strafen in der bürgerlichen Gesellschaft, sind in der That zwei verschiedene Rechte. Das erste bezieht sich bloß auf die Person, die beleidiget hat, ihr das Vermögen und den Willen zu benehmen, uns künftig wieder zu beleidigen; das andere geht auch auf alle übrigen Personen der Gesellschaft, die uns nicht beleidiget haben, sie von dem Verbrechen, durch die Erfahrung der physischen Uebel, die sie daraus zu erwarten haben, abzuschrecken; das erste gründet sich lediglich auf das Recht, sich zu vertheidigen, oder ist vielmehr mit demselben einerlei: bei diesem aber bleibt dem Beleidiger selbst das Recht, sich auch unserer Rache entgegenzusetzen; das andere gründet sich auf die freiwillige Uebertragung aller seiner vollkommenen Rechte an die Gesellschaft, wodurch also auf Seiten des Beleidigers das Recht aufgehoben wird, sich gegen die Rache zu vertheidigen, die von der ganzen Gesellschaft herkömmt u. s. w." Allein ich sehe nicht ein, wie ihm diese Unterscheidungen eingeräumt werden können. Das Recht der Wiedervergeltung in dem natürlichen Zustande? Ich kenne kein Recht der bloßen Vergeltung, oder der Rache der menschlichen Natur, das Böses thut, weil Böses geschehen ist, wodurch das physische Uebel vermehrt wird, ohne moralisch Gutes zu befördern. Und warum soll der Mensch im Stande der Natur nicht die Absicht haben dürfen, Andere von Beleidigungen abzuschrecken? Gehört etwa hierzu ein gesellschaftlicher Vertrag? Muß der Mensch erst einen Theil seiner Rechte an die Gesellschaft übertragen haben, bevor er Andern zeigt, daß er eine Beleidigung zurückgeben kann? — Endlich hebt das Gegenrecht, das den Beleidigern zukommen soll, sich der Rache zu widersetzen, offenbar die Harmonie der moralischen Wahrheiten auf, und setzt einen Fall fest, wo das Recht auf beiden Seiten gleich sein kann, wo die Stärke also nothwendig entscheiden muß, einen natürlichen Zweikampf. Einen Satz, der in dem System der moralischen Wahrheiten Unordnung anrichtet, halte ich für nicht minder ungereimt, als wenn die Harmonie metaphysischer Wahrheiten dadurch gestört werden sollte. Diese Dissonanz zu vermeiden, müssen wir auch im Stande der Natur von Seiten des Beleidigers eine Pflicht annehmen, die Ahndung zu dulden. Käme dem Be-

leidiger im Stande der Natur ein Recht der Vertheidigung zu, so würde es auch in der Gesellschaft nicht ohne Wirkung bleiben können. Denn wenn der Beleidigte sein Recht der Vergeltung, und der Beleidiger sein Recht der Vertheidigung an die Gesellschaft übertrüge, so würden sie sich einander aufheben, und es könnte keine Strafe erfolgen. Es ist also nicht möglich, die moralische Welt von Widersprüchen zu befreien, wenn man kein zukünftiges Leben gestatten will.

Daß es aber Fälle gebe, wo die Todesstrafe das einzige Mittel ist, künftige Beleidigungen zu verhüten, hat Beccaria selbst nicht in Zweifel gezogen, wiewol er mit Recht sie für so häufig nicht hält, als in den eingeführten peinlichen Rechten angenommen wird. Ueberhaupt hält die Strafe mit dem Verbrechen gleiche Schritte. Wie dieses keine Grenzen kennt, so auch jene, und es ist kein Grad so hoch, den sie nicht erreichen könne. Es gibt auch zwischen Marter und Tod keine bestimmte Schranken, die man der Strafgerechtigkeit anweisen könnte; daher wenn in einigen Fällen erlaubt ist, Jemanden zur Strafe zu peinigen; so muß es auch Fälle geben, in welchen es erlaubt ist, zur Strafe zu tödten, weil von Marter zum Tode ein allmäliger Uebergang ist, der nirgend durch bestimmte Grenzen unterbrochen wird. — Was der Recensent in der Folge noch erinnert, daß zwar aus der Natur der Dinge auf das Recht, nicht aber aus dem Rechte auf die Natur der Dinge geschlossen werden könne, scheinet mir so nothwendig nicht. Wenn der Rückgang in einem Zirkel geschiehet; so ist er verboten. Wenn aber in der Einrichtung der Natur von meinem Gegner Manches zugegeben, und Manches geleugnet wird, soll ich nicht von dem Zugegebenen auf das Recht, und von dem Rechte auf den Theil der Natureinrichtung schließen können, der nicht hat zugegeben werden wollen?

Abhandlung

von der

Unkörperlichkeit der menschlichen Seele.

Erste Betrachtung.

Kann die Materie das Vermögen zu denken besitzen?

Ich glaube, die Unmöglichkeit sei erwiesen, und die Einwürfe wider die davon geführte Beweise betreffen meistens nur Ausdrücke, die man nicht vorsichtig genug wählen kann, weil die Sprache selbst für die Subtiligkeit dieser Untersuchung zu ungelenkig ist. — Unter andern hat mir folgende Beweisesart sehr überzeugend geschienen.

Man setzet als zugestanden zum voraus, daß die Vorwürfe in der Natur, das heißt, außerhalb dem denkenden Wesen, jeder für sich sein eigenes Dasein hat. Ihre Verbindung gründet sich auf wechselsweise Verhältnisse und Beziehungen, die nicht in den Objecten allein anzutreffen sind, sondern, um zu sein, erst gedacht werden müssen. Ein Haus z. B. ist, als Vorwurf genommen, von einem Steinhaufen nicht unterschieden. Wenn aber das denkende Wesen hinzukommt, die Theile und ihre Verhältnisse zum Ganzen wahrnimmt, so nimmt es in einem Steinhaufen Unordnung, an einem Gebäude aber Symmetrie und Regelmäßigkeit wahr. Ein wohl geordneter Staat und ein Haufen zusammengelaufenes Volks, woran unterscheiden sie sich? Blos durch die Verhältnisse und regelmäßige Beziehungen auf das Ganze, die aber nicht in jedem Bürger, wie er objective existirt, sondern in der Beziehung eines Jeden mit allen Uebrigen anzutreffen ist. — Vater und Sohn, Stamm und Frucht sind an und für sich isolirte Geschöpfe, aber in ihrem Verhältnisse, als Ursache und Wirkung betrachtet, stehen sie in Verbindung.

Gesetzt jedes Object werde auch in einem besondern Theile der denkenden Materie eingedrückt; so hat jeder Eindruck, so wie jeder Vorwurf, sein isolirtes Dasein. Wenn nun A, B, C, D Objecte und a, b, c, d Theilchen der denkenden Materie sind, so wird jedes denkende Atom a sich den ihm zusagenden Vorwurf A vorstellen u. s. w. Wo werden aber die Verhältnisse und Beziehungen dieser Objecte wahrgenommen werden?

Nicht in einem von diesen Atomen, denn jedes kennet nur seinen Gegenstand, und zu den Verhältnissen muß Jedes mit Allem verglichen werden.

Auch nicht in allen zusammen genommen, denn das Zusammennehmen selbst setzet ein Wahrnehmen der Beziehungen und Verhältnisse voraus, ohne welches jedes ewig für sich bleibet, und mit andern kein Ganzes ausmachet.

Wir müssen also zum Wahrnehmen der Verhältnisse und der Beziehungen, die eine Vergleichung erfordern, außer den Theilchen a, b, c, d, noch ein besonderes Theilchen der denkenden Materie, e z. B. annehmen, dem wir dieses Geschäft auftragen. Dieses Theilchen würde die Eindrücke an den Vorwürfen A, B, C, D alle haben müssen; um sie mit einander vergleichen zu können. Wenn dieses kleine Theilchen e wiederum aus kleinen Theilchen bestünde, so würden sich die Eindrücke abermals entweder zerstreuen, oder jedes kleinere Theilchen sie alle besitzen müssen. In dem ersten Falle schwindet die Möglichkeit der Gegeneinanderhaltung, in dem letztern aber müssen wir doch am Ende auf ein Untheilbares kommen, das die Eindrücke aller Vorwürfe A, B, C, D vereiniget, und zugleich die Fähigkeit hat, sie mit einander zu vergleichen, und ihre Verhältnisse und gegenseitige Beziehungen wahrzunehmen.

Dieses untheilbare, dieses einfache Wesen, das alle Eindrücke aufnimmt, das sie gegen einander halten, auf einander beziehen, und mit einander vergleichen kann, ist von der theilbaren, zusammengesetzten Materie wesentlich unterschieden. Wir nennen es zum Unterschiede Seele.

Ich kann dem Gegner die Wahl lassen, ob er die Materie aus lauter solchen untheilbaren denkenden Atomen bestehen lassen, oder nur eine einzige untheilbare, denkende Substanz in die organisirte Materie setzen will, welche von allen Objecten Eindrücke annimmt und vergleichet. In beiden Fällen ist es nicht die Ma-

terie, oder das zusammengesetzte Wesen, welches denkt, sondern das Einfache, das Untheilbare, nur daß wir in dem ersten Falle, anstatt die Seele mit den Materialisten zu einem körperlichen Wesen zu machen, vielmehr den Körper selbst in eine Sammlung von Seelen verwandeln. Mit einem Worte: zum Denken muß Vieles in Einem versammelt werden; die Materie aber ist niemals eine Substanz, denn sie bestehet aus trennbaren Theilen, deren jeder für sich bestehen kann.

Zweite Betrachtung.

Wenn auch die Materie ihrer Natur nach des Denkens unfähig ist, kann ihr der Allmächtige nicht diese Eigenschaft mittheilen?

Antwort.

Dieser Einwurf wider die Immaterialität der Seele pflegt durch das Ansehen eines großen Namens unterstützt zu werden Locke hat ihn irgendwo in seinen Schriften vorgebracht, und seit der Zeit ist er von so manchem Schriftsteller mit einem Triumphe wiederholt worden, als wenn nichts darauf zu antworten wäre. Allein ich glaube, der Engländer selbst hat seinen Einfall für so unüberwindlich nicht gehalten.

Die Cartesianer lehrten: Wenn der Körper des Denkens fähig sein sollte, so müßte sich durch Ausdehnung und Bewegung die Natur der Gedanken begreiflich machen lassen. Nun sind aber, sagten sie, Gedanken und Ausdehnung, Bewegung und Wahrnehmen, oder inneres Bewußtsein der Bewegung von ungleicher Natur, von disparaten Eigenschaften; denn man mag die Theilchen der Materie versetzen und verbinden, wie man will, so

entstehet daraus noch kein Begriff, keine Vorstellung von dieser Versetzung, kein Wahrnehmen der dadurch erzeugten Veränderung. Des Ausgedehnte, schlossen sie, muß also bloß beweglich sein, das Denken hingegen einer nicht ausgedehnten Substanz, die der Bewegung unfähig ist, zukommen.

Da man durch diese Gründe nur zu beweisen schien, daß die Gedanken der Materie nicht natürlich sind, so fragte Locke mit Recht: ob nicht die Allmacht der Materie eine Kraft verleihen könnte, die sie von selbst nicht haben würde?

So, wie andere Weltweise den Beweis für die Immaterialität der Seele geführt haben, ist diese Frage gar nicht möglich. Wenn zum Denken viele Substanzen in einer einzigen (durch die Vorstellung) zusammenkommen müssen, die Materie hingegen niemals aufhört, aus vielen zu bestehen: so läßt sich eine denkende Materie eben so wenig ohne Widerspruch annehmen, als ein viereckiger Kreis.

Aber auch selbst nach der angeführten Cartesianischen Beweisart läßt sich der Zweifel des Engländers auf eine sehr einleuchtende Weise heben. Man kann zeigen, daß die Eigenschaften sich nicht mittheilen lassen, und daß die Allmacht selbst keinem Wesen eine Kraft zulegen kann, die ihm seiner Natur nach nicht zukömmt. Man sehe hier ein Gespräch, das über diesen Punkt zwischen zwei Weltweisen vorgefallen ist, die ich Hylas und Philonous nennen will.

Hylas. Und wenn auch die Materie an und für sich nicht denken kann, wird ihr die Allmacht Gottes nicht die Kraft zum Denken mittheilen können?

Philonous. Wir wollen sehen, mein Freund! — Wie fängt es die Allmacht an, daß sie am Dorn Rosen wachsen läßt? Erschafft sie etwa jährlich in der Rosenzeit frische Knospen aus dem Nichts, und befestiget sie an den Strauch?

Hylas. Das nicht. Vielmehr hat sie in den Dorn selbst den Saamen gelegt, aus welchem zu ihrer Zeit die Rosen hervorsprossen.

Philonous. Also, wer den Rosensaamen zergliedern, und seinen innern Bau mit mikroskopischen Augen betrachten kann: der wird deutlich einsehen, wie aus dem fein organisirten Saamen, durch die Entwickelung, Rosen aufblühen können?

Hylas. Allerdings! Wenn nur seine Sinne zart genug sind, oder die Instrumente genug vergrößern.

Philonous. Gesetzt aber, die Allmacht wollte am Rosenstocke, der nur Rosensaamen führt, Citronen wachsen lassen: würde sie nicht diese dem Strauch unnatürlichen Früchte besonders erschaffen, und an den Stengeln befestigen müssen?

Hylas. Nicht anders! Aber alsdann würden die Früchte am Rosenstocke nur zu wachsen scheinen, nicht wirklich wachsen.

Philonous. Mehr aber, als diesen bloßen Schein, dünkt mich, kann selbst die Allmacht in diesem Fall nicht erhalten; sie müßte denn den Rosendorn in einen Citronenbaum verwandeln: das heißt nach der Sprache einer gesunden Philosophie — den Rosendorn vernichten, und einen Citronenbaum an die Stelle setzen.

Hylas. Das wäre denn aber nicht Das, was wir verlangten.

Philonous. Freilich nicht! Und es bliebe also bei dem Vorigen: Die Allmacht würde die Citronen besonders erschaffen und mit dem Rosenstrauche verbinden müssen. — Wie aber? Der Stamm führt ja keine Citronensäfte. Woher werden denn die Früchte ihre Nahrung nehmen?

Hylas. Diese wird ihnen die Allmacht aus der Luft oder sonst woher zuführen müssen.

Philonous. Und wenn nun der Stock vergeht: haben die Citronen mehr als ihre Stütze verloren?

Hylas. Sicherlich nicht. Da der Stamm, an dem sie hingen, sie weder hervorgebracht, noch genährt hatte.

Philonous. Nunmehr wieder zu unserer Hauptfrage! — Sie haben mir eingeräumt, daß die Materie an und für sich nicht denken könne; das heißt, daß sie, vermöge ihrer innern Structur, unendlicher Gestalten, Farben und Bewegungen, aber keiner Gedanken fähig sei.

Hylas. Ich gebe zu, daß Cartesius dieses so gut als erwiesen hat.

Philonous. Der Grund zu den Gedanken liegt also nicht in der Materie, so wenig als Citronensaamen im Rosendorn. Aber Gott soll der Materie die Kraft zu denken mittheilen. Muß er nicht diese Kraft besonders erschaffen, und mit der Materie verbinden?

Hylas. Allerdings! — so wie wir an unserm Beispiele gesehen haben.

Philonous. Dadurch aber erlangt die Materie nur dem

Scheine nach die Kraft zu denken; diese kann ihr in der That so wenig eigenthümlich werden, als am Rosenstocke wirklich Citronen wachsen können.

Hylas. Auch das muß ich zugeben.

Philonous. Die Frage war also nicht: ob die Allmacht der Materie die Kraft zu denken mittheilen könne? denn dies ist unmöglich, sondern: ob sie nicht eine Kraft zu denken erschaffen und mit der Materie verbinden könne? und siehe, dies hat sie wirklich gethan. Sie hat mit gewissen Portionen organisirter Materie eine besonders erschaffene Kraft zu denken verbunden, und beide zusammen machen das lebendige Thier aus. Wie die Früchte zum fremden Stamme, so verhält sich die Kraft zu denken zur organisirten Materie. Am Ende kann diese vergehen, ohne daß jene mehr als die Stütze verlöre.

Dritte Betrachtung.

Sollte die Seele nicht mit dem Körper vergehen? Sie wächst mit demselben, leidet mit demselben, richtet sich in allen ihren Veränderungen nach demselben, und im Alter wird sie schwächer, so wie der Körper nach und nach abnimmt. Ein derber Schlag auf die Hirnschale verwandelt das größte Genie in einen Dummkopf. Sollte nicht die Kraft zu denken ganz aufhören, wenn der Körper nicht mehr ist?

Ich habe Spiegel in meinem Zimmer, in welchen sich Alles abbildet, was im Zimmer vorgehet. Die Bilder in denselben richten sich nach den Gegenständen in Absicht auf ihre Lage, Farbe,

Größe, Figur und Bewegung. Aber die Spiegel haben ihr besonderes Dasein, und hängen in Absicht auf dasselbe nicht von den Gegenständen ab.

Sollte es mit der Seele des Menschen eine andere Beschaffenheit haben?

Es scheinet nicht. Sie stellt sich Alles treulich vor, was irgendwo im Gehirne, da wo der Sammelplatz der Empfindungen sein mag, vorgehet; Dieses deutlich, Jenes dunkel; Dieses mit lebhaftern, Jenes mit schwächern Farben; Manches mit Lust, und Manches mit Unlust, nachdem das materiale Bild, oder der Eindruck im Gehirne, diese oder jene Beschaffenheit hat. So lange diese materialen Bilder jedes seinen angemessenen Grad von Licht und Stärke hat, siehet auch die Seele das Hervorstehende und Lebhafte in der Bilderreihe mit Bewußtsein, oder in einer Erhellung, in welcher sich auch die Theile unterscheiden lassen; das Uebrige aber zeigt sich ihr in einer allmäligen Abnahme von Licht und Schatten, die ihrer Fähigkeit sehr angemessen ist. In diesem Zustande hat sie auch das Vermögen zu denken, das ist, ihre Aufmerksamkeit, auf welchen Theil des Vorwurfs ihr gutdünkt, mit einiger Freiheit zu richten, die Begriffe abzusondern, mit willkürlichen Zeichen zu verbinden, und so nach Belieben zu zergliedern, zusammenzusetzen, mit dem Vergangenen zu vergleichen, und das Zukünftige zu vermuthen. Sind die materialen Bilder im Gehirne zerrüttet, und ihr Helldunkel mit der Wahrheit nicht übereinstimmend, so wird die Seele nach sehr richtigen Regeln aus falschen Berichten nicht anders als auf falsche Folgen kommen können. So scheint es dem Wahnsinnigen und Fieberkranken zu gehen! Räumet dem Wahnwitzigen Das ein, was er durch die Evidenz der Sinne nicht in Zweifel ziehen zu können glaubet, so werdet ihr auch den größten Theil seiner Folgen zugeben müssen, die euch nur unsinnig scheinen, so lange ihr die Voraussetzungen nicht wisset, zu welchen die Seele durch die falschen Berichte der materialen Begriffe verleitet worden.

Sind aber die Farben gleichsam verloschen, dergestalt, daß alle Bilder ungefähr gleiches Licht haben, und keines merklich hervorsticht, so hört das Bewußtsein der Seele auf, und zugleich ihre Herrschaft über die Aufmerksamkeit. Dieses geschiehet, wie es scheinet, im Schwindel, im Schlafe und in der Ohnmacht. Daß sich alle Vorstellungen der Seele in diesem Zustande völlig verlieren sollten, ist nicht möglich. Wenn ein starker Eindruck in

die Sinne den Schlafenden aufweckt, so muß der schwächste nicht unterlassen, wenigstens eine sehr schwache Empfindung zu erregen. So auch mit dem Ohnmächtigen; wenn der flüchtige Geist, oder ein Stich in die Haut ihn wieder zu sich bringen können, so muß der unmerklichste Geruch, die leiseste Berührung der Haut eine ihr angemessene Wirkung im Gehirne, und folglich auch in der Seele, hervorbringen. Das Starke und Schwache ist sich, der Natur so wie der Wirkung nach, gleich, und nur dem Grade nach unterschieden. Wenn die starke Ursache eine Wirkung zeuget, so kann auch die schwächste Ursache nicht ohne Wirkung sein. Da nun die Gliedmaßen der Sinne eines Betäubten, eines Ohnmächtigen, eines Schlafenden nicht ganz ohne Eindrücke sind: so müssen diese, so schwach sie auch immer sein mögen, im Gehirne einige Veränderungen hervorbringen, und diese Vorstellungen erzeugen; aber schwache, der Ursache gemäße, unter welchen sich keine ausnimmt, und die Aufmerksamkeit auf sich lenkt. Daher die Betäubung, der Mangel des Bewußtseins und der Besinnung in diesem Zustande, der auch aufhören muß, so bald ein Gegenstand mit Heftigkeit in die äußern Sinne wirkt, und einen Eindruck von ausnehmender Stärke hervorbringt. Daher das größte Genie in einen Dummkopf verwandelt werden kann, wenn durch eine gewaltsame Erschütterung des Gehirns die Bilder zerrüttet, in Unordnung gebracht, in ein schwaches oder gar falsches Licht gesetzt worden sind. Der große Geist wird im Wachen nicht viel anders sein, als er sonst im Schlafen gewesen ist.

Alle Veränderungen im lebendigen Körper beweisen also nur, daß die Gedanken mit den sinnlichen Begriffen, und diese mit den sinnlichen Eindrücken im Gehirne in Verbindung stehen. Aber wo im Gehirne?

Die Erfahrung lehret, daß man ansehnliche Stücke vom Gehirne ohne Verletzung der Seelenkräfte verlieren kann, zur Verwunderung für diejenigen Weltweise, die schon jeder Portion des Gehirns ihre Seelenkraft, und beinahe jeder Fiber ihren Begriff angewiesen haben. Man sah nunmehr wenigstens, daß das Gehirn nicht allenthalben eine Werkstatt der Seele sein könne. Andere, die einen bestimmten Theil des Gehirns zum Sammelplatz der Empfindungen angegeben haben, sind nicht weniger durch die Erfahrung widerlegt worden. Man kennt noch fast keine Stelle im Gehirne, die nicht hätte weggenommen, verhärtet, aufgelöset, oder verweset sein können, ohne daß der Tod unmittelbar darauf

gefolget wäre. Eine harte Erschütterung des Gehirns scheinet die Werkzeuge des Lebens und der Empfindung mehr zu verletzen, als die Beschädigung oder Hinwegnehmung irgend eines Theiles des Gehirns selbst. Gleichwohl können wir aus Allem, was wir von der menschlichen Natur wissen, nicht anders schließen, als daß die Empfindungen aller Sinne vermittelst der Nerven irgendwo im Gehirne zusammenlaufen und sich vereinigen müssen.

Die Zergliederung von der einen Seite gibt den größten Anlaß, Dieses zu vermuthen, und die Natur der sinnlichen Erkenntniß setzet es außer allen Zweifel. Ja nach der Voraussetzung der Materialisten ist Dieses noch nothwendiger; denn wenn die Eindrücke des Gesichts und des Gefühls z. B. nicht irgendwo in der Materie zusammenkämen, wie könnte die denkende Materie sie mit einander vergleichen, wie doch augenblicklich geschehen muß, wenn wir die Urtheile des einen Sinns durch den andern Sinn verbessern und berichtigen.

Ich halte es nicht für unmöglich, daß irgend ein unsichtbarer Theil im Gehirne, den die Zergliederer vielleicht vergebens suchen, der Vereinigungspunkt aller Eindrücke sein könne. Der kleinste Theil der Materie kann noch zusammengesetzt und mannigfaltig genug gebildet sein, um alle diese Eindrücke anzunehmen; ja, nach den Begriffen, die ich mir von der Materie mache, getraue ich mir nicht mit Gewißheit zu behaupten, daß nicht diese kleine wundervolle Maschine im Nervensafte anzutreffen, und das Gehirn selbst bloß die Werkstätt seie, in welcher dieser empfindende und bewegende Lebenssaft abgesondert und zubereitet werde. Von dieser Werkstatt des Nervensaftes — — jedoch es ist hier der Ort nicht, diese Hypothese aus einander zu setzen. Wenn ich sie noch so wahrscheinlich machen könnte, so würde ich mich dennoch nicht getrauen, auf derselben weiter fortzubauen, oder sie für mehr als eine bloße Hypothese zu halten. Man nehme an, welche Vermuthung man will, oder welches noch rathsamer ist, man lasse diese Frage, den Vereinigungsort der Empfindungen betreffend, noch dahingestellt sein, so scheinet doch Dieses wenigstens ausgemacht, daß von dem Untergange des Körpers, von dem Verwesen des sichtbaren Gehirns nicht auf den Untergang oder die Verwesung der Seele zu schließen sei. Ein beschädigtes Glied, ein gereizter Nerv kann die Seele durch die Schmerzen, die er verursachet, verwirren, oder durch angenehme Empfin-

dungen vergnügt machen; aber ein abgesondertes Glied, ein zertrümmerter Nerv stehet mit der Seele in keiner Verbindung mehr, und läßt sie gleichgültig. Das Gefühl verbreitet sich auf alle Nerven, die mit dem eigenthümlichen Werkzeuge der Seele ein Ganzes ausmachen, und ziehet sich gleichsam aus allen den Theilen zurück, die vom Ganzen abgesondert werden. Nicht anders ist es mit dem Gehirne. So lange es das Werkzeug der Seele ist, muß diese alle Unordnung fühlen, die in jenem vorgehet. Durch die Verwesung höret es auf, mit der Seele in Gemeinschaft zu sein, und verlieret die Eigenschaft eines Werkzeuges der Empfindungen. Die Seele kann nicht, wie das Gehirn, aufgelöset werden; denn sie bestehet nicht, wie das Gehirn, aus kleinern Theilchen, die nach den Gesetzen der körperlichen Natur zusammenhängen. Sie ist eine unzertrennliche Einheit, die den Gesetzen der Mechanik nicht unterworfen sein kann. Entweder sie muß völlig in Nichts verwandelt werden, oder sie schränkt sich auf ein feineres Werkzeug ein, das mit dem Gehirne nicht zugleich aufgelöset wird, und vielleicht, wie überhaupt in der Natur zu geschehen pfleget, mit der Verwesung des Gehirns, eine neue Organisation annimmt. In der gesammten Schöpfung geschiehet keine Trennung, ohne eine neue Zusammensetzung, keine Zerstörung einer Form, ohne daß in den unsichtbaren Theilen derselben sich eine neue Form zu bilden anfange, die mit der Zeit sich den Sinnen offenbaret. Jeder Untergang zielet auf eine Entstehung, jeder Tod bahnet den Weg zu einem neuen Leben.

Wem diese Vermuthung zu kühn scheinet, dem bleibet kein anderer Weg, als die Seele schlechterdings vernichtet werden zu lassen; denn auf keine andere Weise kann ein einfaches Wesen aufhören zu sein, und eine Kraft zu denken muß entweder wirklich denken, oder aufhören da zu sein. Allein wo finden wir Vernichtung in der ganzen Natur? — Welches Stäublein gehet in dem gesammten Weltall verloren? — Welches Wesen höret auf zu sein? Welche ursprüngliche Kraft verlieret ihre Thätigkeit? — Das Zusammengesetzte wird aufgelöset, ein Theil wird von dem andern in Bewegung gesetzet, eine Kraft von der andern in ihrer Richtung verändert. Bald kommen Grundkräfte zusammen, eine Thätigkeit des Ganzen zu bilden, bald wird die Thätigkeit des Ganzen wieder in ihre Grundkräfte aufgelöset. Aber Zernichtung übersteiget die Kräfte der gesammten Natur. Alle Weltkörper zusammengenommen können kein Sonnenstäub-

lein in Nichts verwandeln, können die Bewegungskräfte eines Atoms nicht völlig unterdrücken. Sie werden auf dasselbe wirken, aber nicht ohne von demselben zu leiden; das heißt, nicht ohne von demselben durch eine verhältnißmäßige Gegenwirkung in etwas verändert zu werden. So gering diese Veränderung auch sein möchte, so beweiset sie doch das Dasein des Gegenwirkenden, und die Aeußerung seiner Kraft, die der ganzen Natur unüberwindlich ist. Zwischen Sein und Nichtsein ist eine Kluft, die die Natur nicht übersteigen kann. Sie kann so wenig Etwas in Nichts verwandeln, als sie aus Nichts Etwas hervorbringen kann.

Ich fordere nicht mehr für die Seele, als man mir für jedes Dunsttheilchen einräumet; nicht mehr für die Kraft zu denken, als man jeder einfachen Bewegungskraft zugestehet. Wäre sie die Kraft eines zusammengesetzten Wesens, so würde sie, wie die zusammengesetzten Bewegungskräfte, in ihre Elemente aufgelöset werden. Da sie aber nicht aus Elementen bestehet, so findet diese Art des Unterganges nicht statt, und eine völlige Zernichtung ist allen Naturkräften unmöglich.

Vierte Betrachtung.

Ueber einige Gedanken des Herrn d'Alembert, die Spiritualität der Seele betreffend.

Herr d'Alembert (siehe desselben Mélanges de litterature d'histoire et de philosophie; Tom. 5, pag. 108 sq.) führet einige Schwierigkeiten an, die dem Weltweisen im Wege stehen sollen, ohne Hülfe der Religion, und wenn man seinen Worten trauen darf, sogar ohne Hülfe einer entscheidenden Kirche, sich von der Immaterialität der Seele zu versichern. Er gibt zwar das Uebergewicht der Gründe für die Geistigkeit der Seele

zu; allein die Dunkelheiten, die man gleichwol nach dieser Voraussetzung allenthalben wahrnimmt, sollen sich nicht anders, als durch den Glauben zerstreuen lassen. Man erlaube mir, die Gedanken dieses Weltweisen zu prüfen. Wir wollen sehen, ob wir das Ansehen eines Papstes, oder einer Kirche brauchen, um diesen Knoten zu zerhauen.

Zuvörderst muß ich erinnern, daß Herr d'Alembert die Beweise für die Spiritualität eben nicht in ihrer größten Stärke vorträgt. Er schränkt sich bloß auf die schwache Bemerkung ein, daß zwischen Ausdehnung und Gedanken nicht das geringste Verhältniß zu bemerken sei; qu'il n'y a en effet aucun *rapport apparent* etc., und Dieses sind die Gründe, die er davon anführet:

„Ein Marmorblock scheinet weder Empfindung, Begriffe, Willen zu haben, noch derselben fähig zu sein; zwischen der Materie, aus welcher der Marmorblock, und derjenigen, aus welcher der menschliche Körper bestehet, sind oder scheinen keine andere als bloß materiale Unterscheidungen zu sein, in Figur, Farbe, Weichheit und Härte der Theile, und in der Flüßigkeit einiger derselben; zwischen dem menschlichen Körper und einem Uhrwerke, das einige Verrichtungen desselben nachahmt, wie die Mechanik zuweilen hervorbringet, ist der Unterschied noch geringer. Warum sollte denn Jener Empfindung und Gedanken haben, Dieses aber nicht? Was scheinet zwischen der Hand eines Leichnams, die man am Feuer hält, und der Hand eines Lebendigen, die demselben ausgesetzt ist, für ein andrer Unterschied zu sein, als die Bewegung des Bluts, die in jener gehemmt ist? Und was für ein Verhältniß scheint zwischen der Bewegung des Bluts und der Empfindung statt zu finden, die der Lebendige hat, der Leichnam aber nicht? Diese einfältige Betrachtungen, setzet Herr d'Alembert hinzu, beweisen sie nicht hinreichend, daß Empfinden und Denken einer andern Quelle zuzuschreiben sei, als der Materie?"

Ich glaube den Leser in den Stand gesetzet zu haben, diesen in der That etwas zu leicht scheinenden Gründen einiges Gewicht beizulegen. Alles, was der menschliche Körper vom Marmorblock Verschiedenes hat, läßt sich auf Bewegung zurückführen; denn die Organisation selbst ist nichts Anders, als die Zusammenfügung gewisser materialer Theile, wodurch das Ganze zu diesen oder jenen Bewegungen aufgelegt wird. Nun ist die Bewegung nichts Anders, als die Veränderung des Ortes oder

der Lage. Diese Veränderung selbst aber ist noch von der Vorstellung dieser Veränderung sehr weit unterschieden, und es leuchtet in die Augen, daß durch alle möglichen Ortveränderungen in der Welt, sie mögen noch so zusammengesetzt sein, kein Wahrnehmen dieser Ortveränderungen zu erhalten sei, und daß also durch die künstlichste Organisation der Materie keine Vorstellung hervorgebracht werden könne. So weit reichen die Gedanken des Cartesius, die zwar überführend sind, aber noch einige Dunkelheit zurücklassen.

Hingegen setzet die Betrachtung die oben hinzugefügte Streitfrage in das helleste Licht, und entscheidet völlig für die Spiritualität. Alle Materie bestehet aus mehreren Theilen; das Ganze kann keine Kraft haben, davon die Elemente nicht auch den Theilen zukämen. Wenn die einzelnen Vorstellungen so in den Theilen der Seele isolirt wären, wie die Gegenstände in der Natur, so wäre das Ganze nirgends anzutreffen. Wir würden kein Haus, sondern isolirte Steine; keine Harmonie, sondern isolirte Töne; kein Ganzes, sondern einzelne Theile denken; wir würden die Eindrücke verschiedener Sinne nicht vergleichen, die Vorstellungen nicht gegen einander halten, keine Verhältnisse wahrnehmen, keine Beziehungen erkennen, das ist, weder denken noch empfinden können. Denn in den einfachsten sinnlichen Empfindungen liegen Verhältnisse und Beziehungen verborgen, die wir wahrnehmen müssen, wenn die Masse unserer Erkenntniß nicht ein Chaos ausmachen soll, darin sich nicht das Geringste unterscheidet. Hieraus ist klar, daß nicht nur zum Denken, sondern auch zum Empfinden Vieles in Einem zusammen kommen muß. Da aber die Materie niemals ein einziges Subject wird, sondern allezeit aus vielen Theilen bestehet, so muß das Denken und Empfinden ein einfaches, unmateriales Wesen zur Quelle haben.

Wir wollen uns nunmehr gefaßt machen, die Menge von Fragen anzuhören, die Herr d'Alembert dem Weltweisen vorlegt, der sich von der Unkörperlichkeit seiner Seele überzeugt zu haben glaubet. Wir müssen aber folgende Maximen nicht aus den Augen lassen. 1) Ein jeder Liebhaber der Wahrheit sei stolz genug, sich durch kein Ansehen der Person blenden, durch keine Schwierigkeit abschrecken zu lassen, mit eigenen Augen zu sehen. Große Männer haben diese Schwierigkeit unauflöslich gefunden. Vielleicht gelinget es unserer Kleinheit, sie aufzulö-

sen! — Jahrhunderte hat man hierüber vergeblich philosophirt? — Wer weiß, was morgen geschiehet? Ein Jeder übe seine Kräfte, und versuche, wie weit er kommen kann. 2) Der Weltweise sei nie zu eitel, zur rechten Zeit mit der Antwort einzutreten, die unserer Schwachheit so anständig ist: Dieß weiß ich nicht. Aus dem Wahne, auf alle Fragen eine Antwort in Bereitschaft zu haben, sind die ungereimtesten Meinungen entsprungen, die der Philosophie zur Unehre gereichen. 3) Weil wir Dieß und Jenes nicht wissen, so folget daraus nicht, daß wir gar nichts wissen. Wenn wir gleich vom Zirkel das Verhältniß des Durchmessers zum Umkreise nicht ganz genau wissen, so sind die Wahrheiten, die in der Geometrie von dem Zirkel gelehrt werden, nichts desto weniger unumstößlich. So wenig wir die Völker kennen, die in den innersten Theilen von Afrika sich aufhalten, so sind uns doch die Völker nicht unbekannt, die hier und da an der Küste wohnen. Und nunmehr zu den Fragen selbst.

„Wenn die Materie, und die denkende Substanz gar nichts gemein haben, woher kömmt es dann, daß das Zunehmen und Abnehmen, die Veränderung, und überhaupt die Vollkommenheit, oder die größere und geringere Gewalt unserer Organe auf unsere Empfindungen, Neigungen und Begriffe einen so merklichen Einfluß haben?"

Ich glaube den Leser in den Stand gesetzt zu haben, auf diese Frage mit einiger Befriedigung zu antworten. Zwischen der Materie und der denkenden Substanz findet doch wenigstens folgendes Verhältniß statt. Jene ist das Object, das vorgestellt wird, Diese das Subject, dem diese Vorstellungen zukommen. Das nämliche Verhältniß ungefähr, wie zwischen Spiegel und Object, wenn der Spiegel die Bilder wahrnehmen könnte, die sich hinter ihm abmalen. Die Bilder verhalten sich zu den Objecten, wie die sinnlichen Begriffe in der Seele zu der Materie, die sie veranlasset. Mit diesen sinnlichen Begriffen stehen unsere Kräfte des Verstandes und des Willens in der genauesten Verbindung. Daraus siehet man also schon etwas deutlicher, wie die Materie einen sehr starken Einfluß haben könne auf die Kräfte des Geistes, ob sie gleich von disparater Natur sind. Was haben einige Züge und Charaktere auf einem weißen Blatte, oder einige Worte, die mir Jemand leise ins Ohr saget, mit den Leidenschaften meiner Seele gemein? Wie können sie meinen

Zorn, meine Betrübniß, Schrecken, Wuth, Freude, und welche Leidenschaft man will, erregen? Geschiehet Dieses nach mechanischen Gesetzen, nach den Regeln der stoßenden und anziehenden Kräfte, oder muß hier der Materialist selbst höhere psychologische Gesetze zugeben, nach welchen dieser Uebergang geschiehet?

„Wie kann man begreifen, daß zwei Substanzen, die schlechterdings verschieden sein, und nicht das Geringste gemein haben sollen, gleichwol auf einander einen so starken und merklichen Einfluß haben?"

Aufrichtig! Dieß weiß ich nicht. Aber kann der Materialist besser begreifen, wie Materie auf Materie wirken kann? Der Uebergang der Handlung aus dem Wirkenden in das Leidende ist sowol im Materialen, als im Unmaterialen etwas sehr Unbegreifliches. Durch die Aehnlichkeit des Wirkenden mit dem Leidenden wird die Sache nicht deutlicher. Man siehet keinen Grund, warum ähnliche Dinge sich einander leichter etwas mittheilen können, als unähnliche. Wer hat noch zu erklären gewußt, wie eine Kugel die andere in Bewegung setzen könne? Mich dünkt, Schwierigkeiten, die der Materialist nicht heben kann, darf der Dualist getrost unerörtert lassen.

„Was können wir uns, wenigstens nach den Begriffen, die wir durch die Gewohnheit erlangt haben, für einen Unterschied vorstellen, zwischen dem absoluten Nichts und einem Wesen, das keine Materie ist? Diesem Einwurfe zu begegnen, sagt man zwar, daß die Gedanken, der Wille weder lang, noch breit, noch gefärbt, und dennoch Etwas wären. Dieses ist wahr; allein die Bewegung, die Schwere u. s. w. sind weder lang, noch breit, noch gefärbt, und sind auch Etwas, und gehören sogar der Materie zu. Die Schwierigkeit ist nicht, Abänderungen zu begreifen, die nicht ausgedehnt sind, sondern sich das Subject dieser Abänderungen ohne Ausdehnung zu denken."

Gut, daß Herr d'Alembert selbst diese Schwierigkeit nur nach den Begriffen, die uns die Gewohnheit beibringt, für erheblich hält. In der That sind wir der sinnlichen Eindrücke so sehr gewohnt, und sie überführen uns auch mit einer solchen Evidenz von dem Dasein ihrer Gegenstände, daß wir geneigt sind, uns Alles unter einem sinnlichen Bilde vorzustellen: und was ein solches Bild nicht annehmen will, für Nichts zu achten. Allein die Wahrheit redet nicht immer die Sprache der Gewohnheit. Herr d'Alembert hat im Vorhergehenden die Materie

erkläret, durch etwas Ausgedehntes, das undurchdringlich ist. Beides, sowol die Ausdehnung als die Undurchdringlichkeit, sind Begriffe, die eigentlich in der Seele ihren Sitz haben. Wir schreiben aber die Ursachen dieser Begriffe einem äußern Objecte zu, und dieses Objekt nennen wir Materie. Das Subject hingegen, in welchem diese Begriffe entstehen, nennet man Seele. Mit welchem Rechte können wir verlangen, daß das Subjekt nothwendig die Eigenschaften des Objects haben müsse? Die Materie ist am Ende (mehr wissen wir in der That nicht davon) ein Wesen, das in der Seele Begriffe von Ausdehnung, Undurchdringlichkeit, Figur u. s. w. hervorbringen kann; die Seele, sagen wir, ist ein Wesen, das diese Begriffe mit allen ihren Abänderungen haben kann. Die Gewohnheit spricht, diese Seele ist nichts, wenn sie nicht Materie ist. Das heißt, antwortet die Vernunft, ein Wesen, das Begriffe von Ausdehnung und Undurchdringlichkeit hat, ist nichts, wenn es nicht auch Begriffe von Ausdehnung und Undurchdringlichkeit erregen kann. Mit welchem Grunde können wir Dieses behaupten? Müssen wir nicht erst Begriffe von Ausdehnung und Undurchdringlichkeit haben, bevor wir von diesen Modificationen, die in uns vorgehen, auf ein Object schließen, das außer uns anzutreffen ist, und das wir Materie nennen? Wie kommen wir also dazu, uns selbst zu einem solchen Objecte zu machen? Herr d'Alembert kann sich wol Modificationen denken, die nicht ausgedehnt sind, und damit hat es keine Schwierigkeit; allein wir sollen uns kein Subject dieser Modificationen denken können, das nicht ausgedehnt sei. Ich wünschte, daß es diesem Weltweisen gefallen hätte, sich zu erklären, was er unter Modification im Gegensatz mit Subject eigentlich verstehe. Nach meinen Begriffen sehe ich gar nicht ein, warum er Denken und Wollen für Modificationen hält, Ausdehnung und Undurchdringlichkeit aber lieber zu Subjecten machen möchte. Warum kann ein Wesen, das denkt, nicht eben sowol ein Subject sein, als ein Wesen, das die Nerven drückt, und widerstehet?

Man höret sehr oft klagen, daß wir nicht wissen, was die Seele sei? Ich wünschte, daß man mir zuvörderst antwortete, was die Materie sei? Wir sehen und fühlen sie. Nicht was sie ist, sondern ihre Eindrücke. Ich frage aber, was die Materie sei, nicht was sie wirke. Am Ende finden wir die Frage ungereimt; denn man begreifet gar wol, daß es un=

möglich sei, die Dinge anders als durch ihre Wirkungen zu erkennen. Nun auf die Seele! Wir wissen, was sie wirken kann, denn sie ist ein Wesen, das empfindet, denket, begehret, verabscheuet u. s. w. Wir haben sogar ein inneres Selbstgefühl, eine anschauende Erkenntniß von derselben, denn wir sind es selbst, die wir empfinden, denken, begehren und verabscheuen.

Wir dürfen nicht erst, wie bei der Materie, von den Wirkungen auf die Ursachen schließen, um zu erkennen, daß ein ausgedehntes Object vorhanden sei, sondern wir fühlen unmittelbar uns selbst, und unsere Wirkungen, und gleichwol wollen wir noch wissen, was die Seele sei?

„Wenn die Materie von dem Wesen, das denket, empfindet und will, unterschieden ist, wenn überdem dieses Wesen, das denken, empfinden und wollen kann, untheilbar ist, wie kömmt es, daß wir von der einen Seite, gleichsam durch einen unüberwindlichen Naturtrieb, unsere Empfindungen in die verschiedene Theile des Leibes setzen, die ihre Organe sind; und warum beziehen wir auf der andern Seite niemals unsern Willen auf einen Theil unsers Leibes, auch auf den nicht, der wol der Gegenstand desselben sein könnte; als z. B. auf die Füße den Willen zu gehen, so wie wir die Wärme und Kälte, die wir in diesen Gliedern empfinden, auch in dieselben setzen?"

Was Herr d'Alembert einen unwiderstehlichen Naturtrieb nennet, scheinet sich durch Gewohnheit, Erfahrung und Vergleichung verschiedener Sinne begreiflich machen zu lassen. Warum setzen wir das Gesicht in die Augen? Aus keiner andern Ursache, dünket mich, als weil wir nur die Augen verschließen oder wegwenden dürfen, um nicht zu sehen. Gleiche Bewandtniß hat es mit dem Geruche, Geschmack und Gehöre. Sobald diese Organe in den Umständen sind, daß die empfindbaren Dinge nicht in sie wirken können, so höret auch die Empfindung auf. Daher die Beziehung unserer Empfindungen auf diese Gliedmaßen. Warum setzen wir, fragt Herr d'Alembert, Wärme und Kälte, die wir in den Füßen empfinden, wirklich in diese Glieder; und den Willen zu gehen, den wir mit den Füßen ausüben, nicht? Ich frage: warum können wir sogar in einem Gliede zu empfinden glauben, das wir nicht mehr haben? Die Aerzte bezeugen, daß Jemand, dem der Fuß ist abgenommen worden, noch eine Zeitlang bei jeder Veränderung des Wetters in einem Zehen dieses Fußes hat Schmerzen zu empfinden ge-

glaubt. Gesetzt also, wir machten den ganzen Körper zum Sitz der Empfindung: wie können wir in einem Gliede empfinden, das von unserm Körper abgesondert ist, das nicht mehr zu uns gehöret? — Die Wahrheit scheinet zu sein, daß Sitz der Empfindung und Ursache der Empfindung nicht einerlei ist. Wir empfinden nicht da, wo wir die Ursache dieser Empfindung hinzusetzen gewohnt sind. Wir setzen die sichtbaren Dinge außer uns, ohne sie daselbst zu empfinden. Auf eine ähnliche Weise setzen wir die Ursache des Schmerzes in die Füße, obgleich der Sitz der Empfindung daselbst nicht ist. Der Nerv, der dahin gehet, oder vielmehr der Ursprung dieses Nervs im Gehirne muß wol der eigentliche Sitz der Empfindung sein. Erfahrungsschlüsse und Gewohnheit, die bei dem Menschen zum Naturtriebe werden können, veranlassen uns, die Ursache der Empfindung auf verschiedene Theile unsers Leibes zu beziehen, und zuweilen in die Extremitäten desselben zu setzen, und eine Täuschung der Sinne macht es möglich, daß wir sie in eine Extremität setzen können, die von uns getrennt worden ist, so lange bis der Erfahrungssatz, daß wir diese Extremität nicht mehr besitzen, sich dem Gemüthe genug eingeprägt, und die Täuschung zernichtet hat.

Es ist eine ausgemachte, eine unleugbare Wahrheit, daß wir ohne lange Erfahrung, und wiederholtes Vergleichen des Gesichts mit dem Gefühl, die Gegenstände des Gesichts weder außer uns, noch in gehörigen Abstand von einander setzen würden. Alle Gegenstände würden uns gefärbte Flächen, und die ganze sichtbare Natur, wie jenem Blinden, der sein Gesicht plötzlich wieder erhielt, unmittelbar auf dem Auge zu liegen scheinen, oder vielmehr sie würden einen verwirrten Eindruck machen, in welchem die Gegenstände wie in einem Chaos zwar liegen, aber nicht unterschieden werden können. Durch Hülfe und Verbindung des Gefühls mit dem Gesicht, und durch Vergleichung der verschiedenen Gesichtspunkte lernen wir Körper und Flächen unterscheiden, die Entfernungen wahrnehmen, den Abstand sichtbarer Dinge sowol von einander als von unserm Körper erkennen, und dadurch erlangen wir den deutlichen Anblick der Natur, in welchem wir Alles durch einen Blick zu unterscheiden glauben. Die verwickeltsten Erfahrungsurtheile können uns durch öftere Wiederholung so zur Gewohnheit werden, daß wir sie zuletzt für unmittelbare Empfindungen, oder Aeußerungen eines

eingepflanzten Naturtriebes halten. Durch eben so verwickelte Erfahrungsurtheile lernen wir den übrigen Empfindungen ihre bestimmte Stelle im Körper anweisen, und wo nicht den Sitz, wenigstens die Ursache der Empfindungen in diese Stelle zu setzen. Wir setzen Wärme und Kälte in den Fuß, z. B. wenn durch Annäherung oder Berührung eines warmen oder kalten Körpers ähnliche Empfindungen entstanden sind. Wir setzen den Schmerz in den Finger, wenn wir etwa eine Veränderung an demselben sehen oder fühlen können, wenn durch äußere Wirkung in demselben sehr oft ähnliche Schmerzen erzeugt worden sind; wenn der Schmerz durch die Berührung des Fingers vermehrt oder vermindert wird; wenn die willkürliche Bewegung des Fingers schmerzhaft ist; oder vielmehr wir setzen den Schmerz in den Finger durch ein Erfahrungsurtheil, das aus allen diesen besondern Wahrnehmungen zusammengesetzt ist, und eine Art von Naturtrieb ausmacht. An und für sich ist die Empfindung des Schmerzes mit keinem Bewußtsein einer bestimmten Stelle verbunden, und ohne Hülfe und Verbindung mit andern Sinnen würden wir dem Schmerze eben so wenig als dem Willen einen gewissen Ort im Körper anweisen. Daher es schwer ist anzuzeigen, wo wir Schmerzen fühlen, wenn der Ort weder gesehen noch betastet werden kann. In diesem Falle begnügen wir uns, dem Schmerze eine unbestimmte Stelle anzuweisen, im Kopfe, in der Brust, im Unterleibe, weil hier die Erfahrung nicht weiter reichet.

Am Ende wirft Herr d'Alembert noch eine Frage auf, die uns zwar eigentlich weniger angehet, aber doch allhier mitgenommen werden kann.

„Wenn die Seele verschieden ist von dem Körper, spricht er, wenn sie ein einfaches Wesen ist, wie sollen wir die Ungleichheit der Geister begreifen? Eben so, als wenn man sagen wollte, zwei mathematische Punkte wären sich ungleich. Die natürliche Gleichheit scheinet daher eine unleugbare Folge von der Verschiedenheit der beiden Substanzen zu sein.“

Diese Frage, sagte ich, gehet uns hier so nahe nicht an; denn da die Meinungen der Weltweisen über die Gleichheit der Geister ohnedem getheilt sind, so könnten wir am Ende Denen beipflichten, die für die Gleichheit sind, wenn wir nur erst überzeugt wären, daß diese Folge mit der Lehre von der Immaterialität nothwendig verbunden sei. Herr d'Alembert nimmt

ohne Beweis an, daß es keine andere Ungleichheit gäbe, als die Ungleichheit in der räumlichen Ausdehnung; allein mit welchem Rechte?

In der Geometrie setzen wir alle übrige Eigenschaften der Körper bei Seite, und betrachten diese nur in Absicht auf ihre Ausdehnung im Raume; daher siehet man wol, wie in der Geometrie sich alle Ungleichheit auf Ausdehnung beziehen muß. Der mathematische Punkt soll endlich die Grenze der Ausdehnung, aber selbst nicht ausgedehnt sein. Man betrachtet ihn bloß als den Ort, wo die Linie sich endet, oder wo sich zwei Linien durchschneiden; daher können wir uns zwischen mathematischen Punkten gar keine Ungleichheit denken. Ist aber die ganze Natur bloß Geometrie? Gibt es nicht außer der Ausdehnung noch einige andere Eigenschaften, worin die Dinge unterschieden sein können, und selbst Eigenschaften von einerlei Art, können sie nicht von ungleichem Grade sein?

In der Lehre von der Bewegung werden dem mathematischen Punkte verschiedene Sollicitationen zur Bewegung zugeschrieben, und Dieses ist schon eine Eigenschaft, darin sie sich, ohne Ausdehnung, ungleich sein können; denn jeder Ansatz zur Bewegung hat seinen bestimmten Grad der Geschwindigkeit, und dieser kann in dem einen Punkte größer, in dem andern kleiner sein.

Je mehr Eigenschaften der Dinge wir zulassen, desto mehr Verschiedenheit, aber auch desto mehr Ungleichheit findet bei denselben statt. Herr d'Alembert hat im Vorhergehenden selbst bemerkt, daß es keine Schwierigkeit habe, sich Modificationen zu denken, die nicht ausgedehnt sind, als z. B. Schwere, Bewegung, Denken, Wollen u. dgl. Wenn nun diese Modificationen verschiedene Grade zulassen, wie z. B. die Schwere ungleiche Geschwindigkeiten, die Gedanken ungleiche Klarheit, der Willen ungleiche Heftigkeit, oder überhaupt, wie die Kräfte der Dinge von ungleicher Stärke sein können; so ist ja nicht zu leugnen, daß es, außer der räumlichen Ausdehnung, so viel Ungleichheiten als Eigenschaften der Dinge gebe. Wer also dem einfachen Wesen eine Kraft zu empfinden und zu denken zuschreibet, was hindert ihn, dieser Kraft in jedem Individuo einen bestimmten Grad der Lebhaftigkeit, Einheit, Stärke u. s. w. zuzuschreiben, und hieraus die unendliche Verschiedenheit und Ungleichheit der Geister entstehen zu lassen?

In der That, da die Erkenntniß- und Begehrungskräfte der Menschen so viele besondere Fähigkeiten und Neigungen enthalten, so hat Herr d'Alembert zweierlei zu beweisen, wenn wir die Nothwendigkeit seiner Folge einräumen sollen. Er muß beweisen,

1) daß alle einfache Substanzen dieselbe Fähigkeiten und Neigungen besitzen, und
2) daß ihnen diese auch in gleichem Grade zukommen müssen.

Das Erste bin ich geneigt zuzugeben, denn es scheinet mir wirklich keine Fähigkeit, keine Neigung irgend einem vernünftigen Wesen ganz versagt zu sein. Allein alle diese Kräfte und Neigungen können von verschiedener Stärke und Wirksamkeit sein, und daraus in der Mischung die unendliche Ungleichheit entstehen, die wir unter den Menschen wahrnehmen.

Diesemnach können wir die Seele für eine einfache Substanz halten, und die Frage noch immer unerörtert lassen, ob die Seele der Menschen sich nicht von Natur gleich sei, und nicht bloß der Organisation und der Erziehung ihre Ungleichheit zu verdanken habe? Die Frage ist im Uebrigen, wie Herr d'Alembert wol bemerket, bloß spekulativ; denn einmal ist es ausgemacht, daß unsere Seele von der Beschaffenheit der Organe abhänge, daß die Erziehung, (worunter ich das Clima, die Nahrungsmittel, die Regierungsform, den Umgang u. s. w. mit begreife), zum Theil vermittelst der sinnlichen Werkzeuge, zum Theil auch unmittelbar einen großen Einfluß auf die Seele haben, und endlich, daß es niemals zween Menschen gegeben, die, vollkommen gleiche Werkzeuge gehabt, und eine vollkommen gleiche Erziehung genossen hätten. Mithin kann die Entscheidung der Frage von der natürlichen Gleichheit oder Ungleichheit der Geister keinen praktischen Nutzen haben. Beide Fälle gelten uns gleich, wenn wir die Geister nehmen, wie sie die Natur gibt, mit ungleichen Organen verbunden, und Jeden in seiner besondern Sphäre von äußerlichen Umständen, die ihn verschiedentlich bestimmen; die Geister mögen sich gleich oder ungleich gesetzet werden, die Menschen können nicht anders als verschieden sein.

Verlanget man indessen einige Gründe, um diese Frage ohne Rücksicht auf irgend einen praktischen Nutzen zu entscheiden, so scheinet es mir der Harmonie und der vollkommensten Ordnung gemäß, daß die Geister- und Körperwelt sich beständig parallel bleiben, und daher mit ungleichen Werkzeugen auch un-

gleiche Geister verbunden werden, ja daß sich diese Geister gegen einander vollkommen so verhalten, wie die Organe, die sie beseelen. Die Regeln der Weisheit scheinen diese vollkommene Uebereinstimmung zu fordern, und so lange man die Unmöglichkeit derselben nicht erwiesen hat, kann man sie in den Werken der Natur keck voraussetzen. Man muß, wie ich glaube, die Ungleichheit der Geister entweder für schlechterdings unmöglich halten, oder zugeben, daß der allerweiseste Werkmeister der Natur nicht Gleiches mit Ungleichem verbunden haben wird. Man fragt: Wenn die Seele eines Menschen plötzlich in den Körper eines andern Menschen versetzt werden sollte, wie würde sie sich verhalten? Nach meinen Grundsätzen würde ich antworten: So wie diese Versetzung nicht ohne Wunderwerk geschehen kann, eben so muß ein zweites Wunder geschehen, die Seele mit ihrem neuen Werkzeuge gleichsam bekannt zu machen, wenn sie in ihrem neuen Zustande empfinden und denken soll. Ich glaube, daß ohne ein Wunderwerk die Seele weder von aller organisirten Materie abgesondert, noch mit andern Organen verbunden sein könne, als mit welchen ihre Kräfte übereinstimmen, und daß sie mit keinen andern Organen übereinstimmen, als mit denen, die von ihr wirklich beseelt werden.

Ich sage, die Seele kann weder empfinden, noch denken, wenn sie nicht eine Portion organisirter Materie zum Werkzeuge der Empfindung hat; und hierin werden die mehrsten Weltweisen wol mit mir übereinstimmen. Der Grund davon? — Der eingeschränkte Geist des Menschen kann nicht alle Gegenstände unmittelbar empfinden. Wenn er die nächsten Gegenstände unmittelbar wahrnimmt, so wird er die entferntern nur vermittelst der Veränderungen erkennen, die sie in den nächsten hervorbringen. Dieses sind die Eigenschaften, die allen Gliedmaßen der Sinne, oder vielmehr dem gemeinschaftlichen Werkzeuge derselben zukommen. Es sind Portionen organisirter Materie, deren Veränderungen die Seele unmittelbar empfindet, und dadurch sie auch andere sinnliche Dinge, aber nur mittelbar, wahrnimmt. So empfindet die Seele bei dem Sehen zunächst nur die Eindrücke auf dem netzförmigen Häutlein, oder gar im Gehirn, aber vermittelst derselben auch andere sichtbare Dinge und ihre Eigenschaften. Eine ähnliche Beschaffenheit hat es mit den übrigen Sinnen: und wie ist es auch anders möglich, wenn die Seele

nicht alles Sinnliche unmittelbar empfinden soll? Diejenige Portion Materie also, deren Modificationen die Seele unmittelbar empfindet, wird ihr Werkzeug genannt, weil sie vermittelst derselben auch von andern Gegenständen unterrichtet wird, die nicht unmittelbar auf sie wirken können. Nur derjenige Geist bedarf keines Werkzeuges, der allenthalben gegenwärtig ist, das heißt, der alle Theile dieses unermeßlichen Weltalls unmittelbar durchschauet.

Daß aber die Seele nur mit ihren eignen Organen umzugehen wisse, und in jedem andern Gehirne wie nicht zu Hause sein würde, werden einige Weltweise nicht zugeben, Diejenigen nämlich, welche der Seele selbst keine bleibende Eigenschaft zukommen lassen. Nach ihrer Meinung erwirbt die Seele in der Verbindung mit dem Körper nichts, das in ihr fortdaure. Sie behält weder Begriffe, noch Fertigkeiten, noch Neigungen; denn alles Dieses sind Modificationen der Organe, nicht der Seele. Dieser schreiben sie bloß das Vermögen zu, in dem gemeinschaftlichen Werkzeuge gleichsam zu lesen. In einem andern Werkzeuge würde sie die Züge, die demselben eingedrückt sind, eben so gut lesen können. Sie würde vollkommen so empfinden und denken, als wenn sie niemals ein anderes Gehirn gekannt hätte, sondern von jeher mit Diesem in Verbindung gewesen wäre.

Allein ich denke mir in den Werken des Schöpfers eine weit größere Harmonie. Ich glaube, was in den Organen der Seele nach den Gesetzen der körperlichen Natur geschiehet, ginge zu gleicher Zeit und mit gleichen Schritten auch in der Seele nach ihren eignen Gesetzen vor; so wie in den Organen Eindrücke des Vergangenen zurückbleiben, so müssen in der Seele auch Begriffe des Vergangenen zurückbleiben. Sind im Gehirne materiale Spuren der erworbenen Fertigkeiten und Neigungen anzutreffen, so muß das Geistige derselben auch in der Seele fortdauern. Da wir nun gesehen, daß in unsern Empfindungen selbst sich das Vergangene einmische, indem viele durch Gewohnheit und Uebung erlangte Erfahrungsurtheile unvermerkt mit einfließen, und die sinnliche Empfindung modificiren, so ist offenbar, daß auch die Begriffe des Vergangenen in der Seele mit den Spuren des Vergangenen im Gehirn harmoniren müssen, wenn die Seele das Gegenwärtige wahrnehmen soll. Mit einem andern Werkzeuge, als das sich gleichsam mit ihr zugleich ge-

bildet hat, kann sie ohne Wunderwerk niemals in Harmonie kommen, und ohne diese Harmonie können die Verrichtungen der Seele niemals von statten gehen. Als wenn man das Haupt eines Thieres auf den Rumpf eines andern Thieres setzen wollte. Ohne Wunderwerk würde weder Nerv auf Nerv, noch Muskel auf Muskel, noch Ader auf Ader passen, und die sich fremden Theile niemals zusammen ein ganzes Thier ausmachen.

Morgenstunden,

oder

Vorlesungen über das Dasein Gottes.

Erster Theil.

Veränderte Auflage.

Vorbericht.

Folgende Diskurse über das Dasein Gottes enthalten das Resultat alles Dessen, was ich über diesen wichtigen Gegenstand unsres Forschens vormals nachgelesen und selbst gedacht habe. Seit zwölf bis funfzehn Jahren befinde ich mich nämlich in dem äußersten Unvermögen, meine Kenntnisse zu erweitern. Eine sogenannte Nervenschwäche, der ich seitdem unterliege, verbietet mir jede Anstrengung des Geistes, und, welches den Aerzten selbst sonderbar vorkömmt, sie erschweret mir das Lesen fremder Gedanken fast noch mehr, als eigenes Nachdenken. Ich kenne daher die Schriften der großen Männer, die sich unterdessen in der Metaphysik hervorgethan, die Werke Lamberts, Tetens, Platners und selbst des Alles zermalmenden Kants, nur aus unzulänglichen Berichten meiner Freunde, oder aus gelehrten Anzeigen, die selten viel belehrender sind. Für mich stehet also diese Wissenschaft noch auf dem Punkte, auf welchem sie etwa um das fünf und siebenzigste Jahr dieses Jahrhunderts gestanden hat; denn so lange ist es her, daß ich genöthiget bin, mich von ihr zu entfernen, wiewol ich es doch nie über mich habe erhalten können, der Philosophie völlig Abschied zu geben, so sehr ich auch mit mir selbst gekämpft habe. Ach! sie war in bessern Jahren meine treueste Gefährtin, mein einziger Trost in allen Widerwärtigkeiten des Lebens, und jetzt mußte ich ihr auf allen Wegen ausweichen, wie einer Todfeindin: oder, welches noch härter ist, sie scheuen, wie eine verpestete Freundin, die selbst mich warnet, allen Umgang mit ihr zu meiden. Ich hatte nicht Selbstverleugnung genug, ihr zu gehorchen. Es erfolgten von

Zeit zu Zeit verstohlene Uebertretungen; wiewol nie ohne reuevolle Büßung.

Mittlerweile wuchs mein Sohn J. heran, und die gute Anlage, die er zeigte, machte es mir zur Pflicht, ihn frühzeitig zur vernünftigen Erkenntniß Gottes anzuführen. Zuvörderst ließ ich ihn nach eigenem Gefallen selbst lesen und Ideen sammeln. Ich bin der Meinung, daß man beim Studium der Philosophie, so wie bei Erlernung der Sprachen, mit dem Gebrauche den Anfang machen, und mit der Regel endigen müsse. Das Studium der Form ist weder nützlich noch angenehm, wenn nicht die Anwendung beständig zur Seite gehen kann; und wie ist dieses möglich, wenn noch keine brauchbare Materialien angeschafft sind? Ich ließ ihn also zuerst Materie zusammen tragen, und nun war es Zeit, Form und Regel hinein zu bringen, und ihm zum ordentlichen und methodischen Nachdenken über diese wichtige Materie die erforderliche Anleitung zu geben.

Ich entschloß mich, die wenigen Stunden des Tages, in welchen ich noch heiter zu sein pflege, die **Morgenstunden**, ihm zu diesem Behufe zu widmen, und hatte das Vergnügen, daß mein Schwiegersohn S. und auch W., der Sohn einer Familie, mit der ich seit vielen Jahren in freundschaftlicher Verbindung stehe, an unsern Bemühungen Theil nehmen wollten. Diese drei Jünglinge von schätzbaren Geistesgaben und noch bessrem Herzen, besuchten mich in den Morgenstunden; wir unterredeten uns von den Wahrheiten der natürlichen Religion, und wenn ich dazu aufgelegt war, hielt ich ihnen zusammenhängende Vorlesungen über einen und den andern Punkt aus derselben; aber wie leicht zu erachten, ohne allen Schulzwang. Sie hatten die Freiheit mich zu unterbrechen, Einwürfe vorzubringen, sie unter sich zu beantworten, und ich brach zuweilen meinen Diskurs ab, um sie unter sich streiten zu lassen. Auf solche Weise sind die Aufsätze entstanden, davon ich den ersten Theil hiemit dem Publikum vorlege.

Ich weiß, daß meine Philosophie nicht mehr die Philosophie der Zeiten ist. Die Meinige hat noch allzusehr den Geruch jener Schule, in welcher ich mich gebildet habe, und die in der ersten Hälfte des Jahrhunderts vielleicht all zu eigenmächtig herrschen wollte. Despotismus von jeder Art reizt zur Widersetzlichkeit. Das Ansehen dieser Schule ist seitdem gar sehr gesunken, und hat das Ansehen der speculativen Philosophie überhaupt mit in

seinen Verfall gezogen. Die besten Köpfe Deutschlands sprechen seit Kurzem von aller Spekulation mit schnöder Wegwerfung. Man dringet durchgehends auf Thatsachen, hält sich bloß an Evidenz der Sinne, sammelt Beobachtungen, häufet Erfahrungen und Versuche, vielleicht mit allzugroßer Vernachläßigung der allgemeinen Grundsätze. Am Ende gewöhnet sich der Geist so sehr ans Betasten und Begucken, daß er nichts für wirklich hält, als was sich auf diese Weise behandeln läßt. Daher der Hang zum Materialismus, der in unsern Tagen so allgemein zu werden drohet, und von der andern Seite die Begierde zu sehen und zu betasten, was seiner Natur nach nicht unter die Sinne fallen kann, der Hang zur Schwärmerei.

Jedermann gestehet sich, daß das Uebel zu sehr einreißt, daß es Zeit sei, dem Rade einen Schwung zu geben, um Dasjenige wieder empor zu bringen, was durch den Zirkellauf der Dinge zu lange ist unter die Füße gebracht worden. Allein ich bin mir meiner Schwäche allzusehr bewußt, auch nur die Absicht zu haben, eine solche allgemeine Umwälzung zu bewirken. Das Geschäft sei bessern Kräften aufbehalten, dem Tiefsinn eines Kants, der hoffentlich mit demselben Geiste wieder aufbauen wird, mit dem er niedergerissen hat. Ich begnüge mich mit der eingeschränktern Absicht, meinen Freunden und Nachkommen Rechenschaft zu hinterlassen, von Dem, was ich in der Sache für wahr gehalten habe. Auch hatte ich eine besondere Veranlassung zur jetzigen Bekanntmachung dieser Schrift, die ich in dem folgenden Theile näher anzuzeigen Gelegenheit haben werde. Wie bald dieser erscheinen wird, kann ich jetzt noch nicht bestimmen. Es wird hauptsächlich von dem Beifall abhängen, mit welchem das Publikum diesen ersten Theil aufnehmen wird.

Die in dieser zwoten Auflage befindlichen Veränderungen sind von der Hand des Verfassers selbst, der aber nur bis zum sechsten Hauptstücke der Vorerkenntniß seine Durchsicht hat fortsetzen können.

Inhalt der Vorlesungen.

Vorerkenntniß über Wahrheit, Schein und Irrthum.

Wissenschaftliche Lehrbegriffe vom Dasein Gottes.

Vorerkenntniß

von

Wahrheit, Schein und Irrthum.

I.

Was ist Wahrheit?

Indem wir ausgehen, um Wahrheit zu suchen, meine Lieben! so nehmen wir an, daß Wahrheit zu finden sei, und daß es sichere Merkmale gebe, sie von Unwahrheit zu unterscheiden. Wir haben uns also vorläufig die Fragen zu beantworten: 1) Was ist Wahrheit? 2) An welchen Merkmalen wollen wir sie erkennen und von Schein und Irrthum unterscheiden?

Wer nicht anders spricht, als er denkt, Der redet die Wahrheit. Wahrheit im Reden ist also Uebereinstimmung zwischen Worten und Gedanken, zwischen Zeichen und bezeichneter Sache. Da sich unsre Gedanken zu ihren Gegenständen gewissermaßen eben so verhalten, wie Zeichen zum Bezeichneten: so haben Einige diese Erklärung allgemein machen, und das Wesen der Wahrheit in die Uebereinstimmung zwischen Worten, Begriff und Sachen setzen wollen. Alle mögliche und wirkliche Dinge, haben sie gesagt, sind gleichsam die Urbilder, unsre Begriffe und Gedanken die Abbildungen derselben, und die Worte wie die Schattenrisse der Gedanken. Wenn die Abbildung nichts mehr und nichts weniger enthält, als dem Vorbilde zukömmt, und der Schattenriß richtig andeutet, was in der Abbildung enthalten ist, so ist zwischen allen dreien die vollständigste Uebereinstimmung, und diese nennen wir Wahrheit.

Ist schon diese Erklärung nicht unrichtig, so scheint sie doch nicht fruchtbar zu sein. Wenn Wahrheit Uebereinstimmung ist,

so ist Unwahrheit Mißstimmung. Also ist Unwahrheit in Gedanken Mißhelligkeit der Gedanken unter sich, oder mit ihren Urbildern, mit den Gegenständen, denen sie zukommen. Nun gibt es kein Mittel, die Gedanken mit ihren Gegenständen, d. i. die Nachbilder mit ihren Urbildern zu vergleichen. Wir haben bloß die Nachbilder vor uns, und können einzig und allein vermittelst derselben von den Urbildern urtheilen. Wer sagt uns, ob diese Nachbilder treu sind, ob sie nicht mehr oder weniger enthalten, als ihren Urbildern in der That zukömmt, ob es überall Urbilder gibt, denen sie gleichen? Man sieht also, daß uns von dieser Seite wenigstens keine Merkmale angegeben werden, die Wahrheit zu erkennen und von Unwahrheit zu unterscheiden: lasset uns einen andern Weg versuchen.

In Absicht auf die Wahrheit im Sprechen, können wir es bei der vorigen Erklärung bewenden lassen. Wir haben es in unsrer Gewalt, die Worte mit den Gedanken zu vergleichen und zu sehen, in wie weit sie übereinstimmen. Die Gedanken selbst können von zwei verschiedenen Seiten betrachtet werden. Sie gehen entweder das Denkbare und Nichtdenkbare, oder das Wirkliche und Nichtwirkliche an. Zuerst also von den Gedanken, in so weit sie denkbar oder nicht denkbar sind. Diese zerfallen abermals in 1) Begriffe, 2) Urtheile, 3) Schlüsse. Die Begriffe sind wahr, wenn sie Merkmale enthalten, die sich einander nicht aufheben, die also zugleich denkbar sind. Der Begriff eines Zirkels ist wahr; denn die Merkmale, die davon angegeben werden, sind einander nicht widersprechend. So ist der Begriff des Zweifels z. B. ein wahrer Begriff, in so weit einem eingeschränkten Wesen die Wahrheitsgründe fehlen können, einen Satz mehr zu bejahen als zu verneinen. Der Begriff von der Gerechtigkeit, ja von der allervollkommensten Gerechtigkeit, ist ein wahrer Begriff, in so weit alle Merkmale, die in demselben zusammengenommen werden, sich einander nicht aufheben, und also zugleich denkbar sind. Die allergrößte Geschwindigkeit aber ist ein falscher Begriff; denn der allergrößte Raum und die allerkleinste Zeit, die hier zusammengenommen werden, lassen weder einzeln, noch in der Verbindung, sich denken. Eben also sind die Begriffe von der allerhöchsten Ungerechtigkeit, von einer absoluten Tiefe oder Höhe, von einer Begierde nach dem Bösen als Bösen u. dgl. m. falsche Begriffe; indem wir einsehen können, daß in den Worten Merkmale zusammengenommen werden, die

sich in den Begriffen widersprechen, und also zusammen nicht denkbar sind.

In den Urtheilen werden bloß von dem Subjecte die Merkmale einzeln ausgesagt, die in dem Totalbegriff desselben enthalten sind. Urtheile also sind wahr, wenn sie von den Begriffen der Subjecte keine andre Merkmale aussagen, als die in denselben statt finden. Wahrheit in Urtheilen sowol, als in Begriffen kann also abermals in die Uebereinstimmung der Merkmale gesetzt werden, die in einem Begriff zusammen gedacht und einzeln von ihm ausgesagt werden.

Alle Vernunftschlüsse gründen sich auf eine richtige Zergliederung der Begriffe. Man kann sich den gesammten Inbegriff der menschlichen Erkenntniß unter dem Bilde eines Baumes vorstellen. Die äußern Spitzen desselben kommen in Sprößlingen zusammen, diese vereinigen sich in Zweigen, die Zweige in Aesten, und die Aeste treffen endlich in einem Stamm zusammen. Man setze, daß die Fasern des Stammes durch alle Aeste, Zweige und Sprößlinge, so wie die Fasern der Aeste und Zweige durch alle Unterabtheilungen durchlaufen; daß sie aber bei jeder niedern Abtheilung solche Fasern aufnehmen, die sie in ihrer Abstammung nicht gehabt; so hat man ein sehr treffendes Bild von der Verwandtschaft unserer Begriffe. Alle einzelne Dinge kommen in verschiedene Arten, die Arten in Geschlechter, die Geschlechter in Classen zusammen, und die Classen vereinigen sich zuletzt in einem einzigen Stammbegriff, dessen Merkmale sie alle durchlaufen. Was von einem höhern Begriffe ausgesagt wird, muß auch allen niedrigern Begriffen zukommen; was aber von niedrigern Begriffen, als ihnen eigenthümlich behauptet wird, kann nur einer Abtheilung des höhern Begriffs, nicht allen mit gleichem Rechte zugeschrieben werden. Hierauf beruhet alle Bündigkeit unsrer Vernunftschlüsse. Die Merkmale des Stammes kommen auch allen Aesten, die Merkmale der Aeste allen Zweigen zu, die aus ihnen entspringen, und so fort bis auf die äußersten Spitzen, oder die einzelnen Dinge. Rückwärts hingegen können die eigenthümlichen Merkmale der Zweige nur einer Abtheilung des Astes; so wie die eigenthümlichen Merkmale des Astes nur einem Theile des allgemeinen Stammes zugeschrieben werden.

Die Wahrheit der Vernunftschlüsse bestehet also nicht weniger in der Möglichkeit oder Unmöglichkeit, gewisse Begriffe und

Merkmale in Gedanken zu vereinigen. In so weit also unsre Gedanken als denkbar, oder nicht denkbar betrachtet werden, bestehet ihre Wahrheit in der Uebereinstimmung ihrer Merkmale unter sich und mit den Folgen, die daraus gezogen werden. Alle menschliche Erkenntnisse, die, so wie die Mathematik und Logik, bloß das Denkbare und Nichtdenkbare angehen, erhalten also ihre Gewißheit durch den Satz des Widerspruchs, der den höchsten Grad der Evidenz mit sich führt. In den strengen Beweisarten zergliedern wir bloß die Begriffe, verfolgen die Merkmale des Stammes durch alle Aeste und Zweige, vergleichen die gemeinschaftlichen mit den eigenthümlichen Merkmalen, und überzeugen uns dadurch von ihrer Denkbarkeit oder Nichtdenkbarkeit.

Alle Erkenntniß dieser Art, in so weit sie das Denkbare und Nichtdenkbare angehet, ist eine Folge von dem richtigen Gebrauch der Vernunft. Nur Mangel der Vernunft, oder unrichtiger Gebrauch derselben kann uns auf Unwahrheit verleiten, und das Denkbare mit dem Undenkbaren verwechseln lassen. Ferner haben die Wahrheiten, die zu dieser Gattung gehören, das gemeinschaftliche Kennzeichen, daß sie nothwendig und unveränderlich sind, und also von keiner Zeit abhängen. Bei ihnen läßt sich weder ein war, noch ein wird sein anbringen. Alles ist, oder ist nicht. Begriffe, die sich mit einander vertragen, hören es nie auf zu thun; und die sich einander fliehen, sind nimmermehr in Verbindung zu bringen.

So nothwendig und unveränderlich aber diese Wahrheiten auch an und für sich selbst sind, so werden wir doch gewahr, daß sie uns nicht immer mit gleicher Lebhaftigkeit beiwohnen. Ihre Anwesenheit in uns ist an die Zeit gebunden, ist der Veränderung unterworfen. Wir hatten die Begriffe nicht, sie entstunden, und es kömmt eine Zeit, in welcher sie vielleicht wieder verschwinden können. Sie sind Abänderungen unsers denkenden Wesens, denen als solche eine ideale Wirklichkeit zugeschrieben werden kann. Sie sind aber auch in so weit, so wie wir selbst, das Subject dieser Abänderung, nicht nothwendige, sondern zufällige und veränderliche Wesen; sie sind zwar nothwendig denkbar, werden aber nicht nothwendig von uns gedacht; so wie wir selbst zwar unveränderlich denkbare, aber nicht unveränderlich wirkliche Wesen sind. Die Sphäre des Wirklichen ist demnach enger eingeschränkt als die Sphäre des Denkbaren; alles Wirkliche muß denkbar sein, aber sehr Vieles muß gedacht werden können,

dem nie eine Wirklichkeit zukommen wird. Die Quelle des Wirklichen ist also nicht der Satz des Widerspruchs; nicht Alles, was sich nicht widerspricht und also denkbar ist, hat deßwegen gegründeten Anspruch auf die Wirklichkeit; und wir haben einen andern Grundsatz aufzusuchen, der die Grenzlinie des Wirklichen und Nichtwirklichen mit eben der Bestimmtheit angebe, mit welcher der Satz des Widerspruchs das Denkbare vom Nichtdenkbaren unterscheidet.

Lasset uns sehen, wie wir zur Idee des Wirklichen gelangen, und mit welchem Grunde wir von manchen Dingen überführt sind, oder überführt zu sein glauben, daß sie Wirklichkeit haben. Der Mensch ist sich selbst die erste Quelle seines Wissens; er muß also von sich selbst ausgehen, wenn er sich von Dem, was er weiß, und was er nicht weiß, Rechenschaft geben will.

Das Erste, von dessen Wirklichkeit ich überführt bin, sind meine Gedanken und Vorstellungen. Ich schreibe ihnen eine ideale Wirklichkeit zu, in so weit sie meinem Innern beiwohnen, und als Abänderungen meines Denkvermögens von mir wahrgenommen werden. Jede Abänderung setzet Etwas zum Voraus, das abgeändert wird. Ich selbst also, das Subject dieser Abänderung, habe eine Wirklichkeit, die nicht bloß ideal, sondern real ist. Ich bin nicht bloß Modification, sondern das modificirte Ding selbst; nicht bloß Gedanken, sondern ein denkendes Wesen, dessen Zustand durch Gedanken und Vorstellungen abgeändert wird. Wir haben hier also die Quelle eines zwiefachen Daseins, oder einer zwiefachen Wirklichkeit: Die Wirklichkeit der Vorstellungen, und die Wirklichkeit des vorstellenden Dinges; Abänderungen, und Vorwurf der Abänderungen; und von beiden glauben wir wenigstens hinlänglich überführt zu sein.

So wie ich selbst nicht bloß ein abwechselnder Gedanke, sondern ein denkendes Wesen bin, das Fortdauer hat, so läßt sich auch von verschiedenen Vorstellungen denken, daß sie nicht bloß Vorstellungen in uns, oder Abänderungen unsers Denkvermögens sind; sondern auch äußerlichen, von uns unterschiedenen Dingen, als ihrem Vorwurfe, zukommen. So wie das denkende Wesen, wie wir gesehen, nicht bloß Gedanken ist, sondern seine eigene Bestandheit und reales Dasein hat, eben also kann das Gedachte eine Wirklichkeit haben, die für sich bestehet, und nicht bloß ideal ist. Es sind mehrere Dinge denkbar, die, so wie ich, ihre fortdauernde Wirklichkeit haben, und deren Abbild in uns zum Theil

auch vielleicht nicht anwesend sein kann. Wir hätten also dreierlei zu betrachten: 1) den Gedanken, dessen Wirklichkeit wir eine ideale Wirklichkeit genannt haben, der bloß Abwechselung ist; 2) das Denkende, oder die fortdauernde Substanz, bei welcher die Abwechselung geschieht, und der schon eine reale Wirklichkeit zugeschrieben werden muß; und endlich 3) das Gedachte, oder den Vorwurf der Gedanken, dem wir in vielen Fällen geneigt sind, so wie uns selbst, ein reales Dasein zuzuschreiben. Aber wie werden wir überführt, daß diese Dinge außer uns auch wirkliches Dasein haben, und etwas mehr sind, als bloße Gedanken in uns? So sehr unsre Natur uns auch zwinget, von manchen Dieses mit Zuverlässigkeit anzunehmen, so möchten wir doch gerne den Grund wissen, aus welchem wir in Ansehung derselben über alle Zweifel hinweg sind.

Zuvörderst die Sinne und ihre mannigfaltige Erscheinungen. Wir sind geneigt, Dasjenige außer uns für wirklich zu halten, was auf unsre Sinne einen Eindruck macht: wir werden aber auch gewahr, daß die Sinne zuweilen trügen. Sie verführen uns zuweilen, ein Subject der Erscheinung gegenwärtig zu glauben, und wir werden nachher gewahr, daß diese Erscheinungen bloß Vorstellungen in uns gewesen sind, und keinen Vorwurf außer uns gehabt haben. Es waren Einbildungen, Träume, Täuschungen, denen bloß eine ideale Wirklichkeit zukömmt, deren Vorwurf aber für jetzt wenigstens außer uns nirgend anzutreffen ist.

Um uns diesen Zweifel zu benehmen, schlagen wir gewöhnlicher Weise folgende Wege ein. Wir sehen zuvörderst auf die Uebereinstimmung verschiedener Sinne. Je mehrere Sinne uns das Dasein eines gewissen Vorwurfs aussagen, desto sicherer glauben wir von seiner Wirklichkeit zu sein. Ich sehe das Bild einer Rose, greife hinzu und fühle, bringe sie zur Nase und rieche eben Dasselbe, das ich in vielen Fällen, in Verbindung mit dem Anblick einer Rose, gefühlt und gerochen habe. Ich betrachte denselben Gegenstand in verschiedenen Entfernungen, in mancherlei Lage, durch verschiedene Mittel, von welchen ich weiß, daß sie die sinnlichen Erscheinungen abändern. Ich betrachte die Gegenstände des Gesichts durch Wasser, durch Luft, durch vergrößernde, oder verkleinernde Gläser; die Gegenstände des Gehörs, durch verstärkende, oder schwächende Werkzeuge; die Gegenstände des Gefühls bringe ich an verschiedene Theile meines Körpers; und

gebe auf die Eindrücke Acht, die sie in aller dieser Verschiedenheit auf mich machen, unterscheide das Aehnliche von dem Unähnlichen in denselben. Ich erkundige mich nach den Eindrücken, welche dieselben Gegenstände auf andre Menschen machen, wenn sie in ihren Empfindungskreis kommen. Je mehr Uebereinstimmung sich in allem Diesen befindet, desto mehr glauben wir von der äußern Wirklichkeit versichert zu sein. Je mehr Mißhelligkeit, desto größer der Zweifel, oder vielmehr die Ueberredung, daß die sinnlichen Erscheinungen, deren wir uns bewußt, bloß Gedanken in uns sein, und nichts außer uns zum Vorwurf haben mögen.

Sind wir nun auf diese Weise von der objectiven Wirklichkeit eines sinnlichen Gegenstandes überführt, so wenden wir auf denselben alle Wahrheiten der Mathematik und Logik an, die uns bekannt sind. Wir eignen ihm zuvörderst alle die Prädicate zu, die dem Begriffe desselben, vermöge dieser unumstößlichen Wahrheiten zukommen müssen; so wie wir alle die Eigenschaften von ihm entfernen, die ihm vermöge des Grundsatzes des Widerspruchs nicht zukommen können. Auf solche Weise bilden wir Wahrheitssätze, deren Subject die Evidenz der sinnlichen Erkenntniß für sich hat, deren Prädicate aber vermöge der angewandten mathematischen und logischen Regeln, so und nicht anders mit ihnen denkbar sind. Von diesen Sätzen gehen wir zu Vernunftschlüssen fort, und so entstehn die Lehrgebäude der angewandten Mathematik und Logik in der Naturlehre. Ferner: Je öfter zwei sinnliche Erscheinungen der Zeit nach auf einander gefolgt sind, je öfter wir gesehen, daß auf die sinnliche Erscheinung A eine von ihr unterschiedene sinnliche Erscheinung B sich ereignet hat, mit desto mehrerem Grunde schließen wir auf die beständige Verbindung dieser Erscheinungen, und so oft wir die sinnliche Wirklichkeit der Erscheinung A gewahr werden, so erwarten wir mit Ueberzeugung auch die Erscheinung B. Je öfter wir gesehen, daß ein Gegenstand, welcher dem Gesichte, Gefühle und Geschmacke nach, dem Brote ähnlich war, auch dem Körper eine gesunde Nahrung zu geben pflegte, mit desto größerer Ueberzeugung erwarten wir diese Folge auch jetzt von den sinnlichen Gegenständen, die dem Brote ähnlich sind, ob wir gleich diese Erfahrung von ihnen noch nicht gemacht haben. Je öfter wir wahrgenommen, daß ein Gegenstand, der die sichtbaren und fühlbaren Eigenschaften einer Rose hat, in der Nähe eine gewisse Empfindung des Geruchs, und beim Genusse eine gewisse Empfindung des Geschmacks zu

erzeugen pflegt, mit desto mehrerer Zuverlässigkeit erwarten wir diese Empfindungen des Geruchs und Geschmacks von jeder Blume, die sich unsern Sinnen des Gesichts und des Gefühls als eine Rose darstellt. Hierdurch wird die Anzahl der Grund- und Heischesätze, deren wir uns in der Naturlehre, so wie im gemeinen Leben bedienen, ins Unendliche vermehrt. Wir schließen von der Wirklichkeit einer Erscheinung auf die Mitwirklichkeit aller übrigen sinnlichen Erscheinungen, die mit ihr verbunden zu sein pflegen; nicht mit der unumstößlichen Gewißheit, die man mathematisch oder logisch nennen kann, sondern mit dem Grade der Ueberzeugung, die auf die Lehre von der Wahrscheinlichkeit gegründet ist, und Induction genannt wird. Den Grund von dieser Ueberzeugung, so wie den Grad von Evidenz, den sie gewähren kann, werden wir in der Folge näher betrachten. Ich begnüge mich für heute, diese allgemeinen Wahrheitsbegriffe durch ein Beispiel zu erläutern. Ich genieße eine Speise, und sie gewährt meinem Gaumen den Geschmack des Salzes. Die Menschen, welche sie mit genießen, verspüren dieselbe Empfindung: auch unserm Gesichte erscheint sie unter der Gestalt des gewöhnlichen Salzes: ich betrachte sie mikroscopisch, und ihre Theile haben die Bildung des Salzes: ich bringe sie ins Wasser, und sie löset sich auf, wie das Salz zu thun pfleget: und nun erwarte ich, daß sie in chymischen Untersuchungen auch dieselben Erscheinungen zeigen werde, die nach den Gesetzen dieser Kunst mit dem Salze verbunden sind; ich lasse es bei dieser vermuthlichen Erwartung nicht bewenden, ich untersuche einen Theil dieses Körpers vielmehr wirklich durch chymische Processe. Wenn nun meine Erwartung eintrifft, so schließe ich mit desto größerer Ueberzeugung auch auf die Wirkung, die der Ueberrest dieses Gegenstandes in meinem Körper hervorbringen wird, nach der Menge der Erfahrungen, die mit ähnlichen Mitteln in ähnlichen menschlichen Körpern angestellt worden sind. Aus der Menge der Uebereinstimmungen, die ich erfahren habe, erwarte ich in ähnlichen Fällen auch ähnliche Uebereinstimmung; mit mehr oder weniger Evidenz, je größer oder kleiner die Menge der Fälle, in welchen ich Uebereinstimmung erfahren habe.

II.

Ursache — Wirkung — Grund — Kraft.

Ich fahre fort, der ersten Quelle unsrer Erkenntniß von wirklichen Dingen nachzuspüren, ob ich gleich in Gefahr bin, euch durch Spitzfindigkeiten zu ermüden. Man muß die Subtilitäten alle, wenigstens einmal in seinem Leben, klauben und ins Reine bringen, wenn man den Schlingen der Sophistik entgehen will. Wir haben gesehen, daß die öftere Folge zweier Erscheinungen auf einander uns die gegründete Vermuthung gebe, daß sie mit einander in Verbindung stehen Wir nennen die vorhergehende Erscheinung die Ursache, die folgende aber die Wirkung, und sind überführt, daß sie sich beide in einen logischen Satz verbinden lassen, d. h. in dem Begriffe der Ursache, als Subject, wird Etwas anzutreffen sein, woraus sich die Wirkung als Prädicat begreiflich machen läßt. Dieses Etwas, oder das Merkmal in der Ursache, aus welchem sich die Wirkung folgern läßt, nennen wir den Grund, und sagen: jede Wirkung sei in ihrer Ursache gegründet. Mit denselben Gründen der Wahrheit schließen wir von zwoen Erscheinungen, die sich einander begleiten, daß sie einer dritten gemeinschaftlichen Ursache untergeordnet sein müssen, ohne zu entscheiden, ob mittelbar oder unmittelbar.

Man bemerke hier eine dreifache Quelle der Erkenntniß. Auch das Thier erwartet in ähnlichen Fällen ähnliche Erfolge; aber nicht aus demselben Erkenntnißgrunde. Die bloße Association der Begriffe thut bei den Thieren in solchen Fällen eben Das, was die Erfahrung bei dem gemeinen Haufen der Menschen, und bei

den Weltweisen die Vernunft verrichtet. Auch das Thier z. B. scheuet sich, einer schiefliegenden Fläche sich anzuvertrauen, und fürchtet herabzuglitschen. Die öftere Wiederholung desselben Falles hat die Ideen in der thierischen Seele dermaßen mit einander verbunden, daß bei dem Anblick der schiefliegenden Fläche, die Idee des Sinkens und Herabglitschens die lebhafteste wird, und die Furcht erzeuget. Der Mensch hingegen wird nicht bloß von der lebhaft gewordenen Vorstellung regieret, sondern bildet sich aus den öfters gemachten Erfahrungen den allgemeinen Vernunftsatz: daß alle schwere Körper von schiefliegenden Flächen herabglitschen. Er vermuthet mit Grunde der Wahrheit, daß in der entwickelten Idee einer schiefen Fläche Etwas anzutreffen sei, woraus sich die Möglichkeit des Sinkens begreiflich machen läßt. Der Weltweise setzet die Erkenntniß des Grundes aus der Mechanik hinzu, und bringet den allgemeinen Satz näher zur reinen Vernunfterkenntniß.

In der Furcht, sich einer abschüssigen Fläche anzuvertrauen, die das Thier mit dem Menschen gemein hat, liegt ein förmlicher Schluß verborgen, der allmälig von der thierischen Erkenntniß bis zu einer reinen Vernunftwahrheit erhoben werden kann. Den Untersatz: Dieses ist eine abschüssige Fläche, gibt der Sinn des Gesichts. Ohne weitere Entwickelung erwachet beim Thiere, vermöge der Ideenverbindung, die sich durch öfteres Wahrnehmen bei ihm festgesetzet hat, die Vorstellung des Falles, wird in seiner Seele zum herrschenden Begriff, und wirkt auf die Bewegungsfähigkeit. Die Vernunft aber findet hier Mancherlei zu entwickeln. Das Gesicht gibt uns die Erscheinung einer schiefen Fläche. — Wie, wenn das Gesicht uns täuschte? Unmöglich ist der Fall nicht; denn es hat uns öfters hintergangen. Allein die öftere Uebereinstimmung der Erscheinungen berechtiget uns zur Erwartung, daß sie 1) in jedem andern Abstande, 2) in verschiedener Lage, und 3) durch verschiedene Sehungsmittel, die einer solchen Fläche zukommende Erscheinung nicht weniger geben; daß sie 4) auch dem Gefühle und jedem andern Sinne lebendiger Wesen, in so weit sie vom Räumlichen und Ausgedehnten unterrichten, nicht anders vorkommen und erscheinen werde; mit einem Worte, daß es nicht bloß eine schiefe Fläche scheine, sondern wirklich sei. Wo so Mancherlei, in so oft wiederholten Fällen, unter veränderten Umständen, dennoch übereinstimmet, da schließen wir auf einen außer

uns befindlichen Gegenstand, der den Grund dieser Uebereinstimmung enthält. Die philosophische Erkenntniß thut hier zur gemeinen Evidenz weiter nichts hinzu, als daß sie sich nach den Grundsätzen der Vernunftkunst Rechenschaft zu geben sucht, mit welchem Recht wir dieses schließen; welchen Gebrauch wir hier von den Schlussesarten machen, die man Induction und Analogie nennet.

Der Anblick der abschüssigen Fläche erwecket die Vorstellung des Herabglitschens, die so oft mit demselben verbunden gewesen. Der gedankenloseste Mensch läßt sich nicht bloß von der lebhaft gewordenen Vorstellung regieren, sondern hat sich den Erfahrungssatz abgesondert: Von einer schiefen Fläche u. s. w., davon er sich weiter keinen Grund angibt, als daß er es so oft gesehen. Aus der Wiederholung schließt er auf Verbindung, und bildet sich einen allgemeinen Satz, dessen er sich in vorkommenden Fällen als Obersatz bedienet. Lehret ihn eine ähnliche Erfahrung, z. B., daß man vermittelst des Keils die Körper leichter spalte, und vermittelst der Schraube leichter in Bewegung setzen könne; so sind ihm Dieses einzelne Sätze, von denen er Gebrauch macht, ohne etwas Vernunftmäßiges weiter daran zu ahnen. Der Weltweise führet seine Erkenntniß weiter zurück, und suchet sie, so viel er kann, mit reiner Vernunfterkenntniß zu verbinden. Er findet z. B. in diesen dreien Erfahrungssätzen dieselben allgemeinen Gesetze der Natur, das Gesetz von der Schwere der Körper und Mittheilung der Bewegung, bloß durch die Verschiedenheit der Figuren verschiedentlich abgeändert. Was die Abänderungen betrifft, welche diese Naturgesetze durch die Figur der schiefen Fläche, des Keils und der Schraube leiden müssen; so erklärt er sich dieselben nach geometrischen Grundsätzen, d. i. nach den Gesetzen des Denkbaren und Nichtdenkbaren: und findet, daß Keil und Schraube mit der schiefliegenden Fläche aus demselben Grundsatz begreiflich zu machen sind. Von dieser Seite also ist seine Erkenntniß reine Vernunftwahrheit. Er sieht die Verbindung zwischen Subjekt und Prädikat von dieser Seite wenigstens deutlich ein, ohne sich auf die Erwartung zu verlassen, zu der ihn die Erfahrung berechtigt.

Aber die allgemeinen Gesetze der Natur selbst, die Gesetze der Schwere und der Bewegung, auf welche wir diese besonderen Fälle zurückgeführt haben, erkennen wir so wissenschaftlich, so rein vernünftig nicht, als wir die Folgen und Abänderungen der-

selben durch die vorliegende Figur zu erkennen fähig sind. Die sinnlichen Erscheinungen und deren Uebereinstimmung haben uns auf ein Object schließen lassen, das den Grund derselben enthält. Dieses Object nennen wir Körper; aber die uns bekannten Merkmale desselben reichen noch nicht hin, auf eine allgemeine Schwere, oder überhaupt auf eine Kraft der Bewegung zu schließen, welche mit demselben in einen logischen Satz verbunden sein soll. Die Sätze: Alle Körper haben eine Schwere. Alle Körper haben eine Kraft der Bewegung, welche sie sich auf diese oder jene Weise mittheilen können, diese allgemeinen Gesetze der Natur sind auch dem Weltweisen vor der Hand nur noch Erfahrungssätze, die er vermittelst einer unvollständigen Induction allein gemacht hat; da sie allezeit unter ähnlichen Umständen wiederkamen, und niemals ausblieben, so schloß er auf eine innere Causalitätsverbindung zwischen Subject und Prädicat, ob er gleich diese Verbindung nicht deutlich einsehen kann. Die Vernunft half ihm bloß die einzelnen Erfahrungsgrundsätze in allgemeine Gesetze der Natur verwandeln. Der Grund der allgemeinen Behauptung aber ist nicht wissenschaftlich, nicht reine Vernunfterkenntniß, sondern unvollständige Induction, welche die Stelle der reinen Vernunft vertreten muß.

Nicht, daß es dieser unvollständigen Induction an Ueberführungskraft oder Evidenz fehlen sollte: sie reicht vielmehr in vielen Fällen vollkommen zu, uns völlige Versicherung zu geben, und über allen Zweifel hinwegzusetzen. Ein Jeder von uns erwartet mit ungezweifelter Gewißheit z. B., daß er sterben werde, obgleich der Grund der Ueberzeugung bloß unvollständige Induction ist. Niemand hat den mindesten Anstand, ein geheimes Geschäft, von welchem sein Leben oder seine Glückseligkeit abhängt, in Gegenwart eines Säuglings zu verrichten, ohne sich das Besorgniß irren zu lassen, von dem Kinde, oder von einem Hausthiere, das ihn ansiehet, verrathen zu werden. Worauf stützet sich hier die zweifellose Sicherheit? Nicht auf eine wissenschaftliche Vernunfterkenntniß, sondern bloß auf eine unvollständige Induction, die aber der vollständigen so nahe kommt, daß sie völlige Ueberzeugung zu geben hinreichend ist.

Dieselbe Bewandtniß hat es mit unserer Erkenntniß in der Seelenlehre und Moral. Sobald wir auf die Wissenschaft des Wirklichen und Nichtwirklichen kommen, ist unsre Erkenntniß von vermischter Beschaffenheit. Zum Theil unmittelbare Erfah-

rung, oder sinnliche Wahrnehmung Desjenigen, so in uns selbst vorgehet; zum Theil Vergleichung dieser unmittelbaren Beobachtungen, Entwickelung derselben, Bemerkung ihrer Aehnlichkeit, Zurückführung auf allgemeine Grundsätze, die sich bald auf Vernunft, bald auf unvollständige Induction gründen, und eine desto größere oder kleinere Ueberzeugung geben, je mehr oder weniger die Induction selbst vollständig ist. Diese Ueberzeugung kann auch hier zu einem solchen Grade der Evidenz heranwachsen, der keiner Bedenklichkeit weiter Raum läßt, und uns alle Sicherheit gibt, die wir von der reinen Vernunft nur immer erwarten können. Die Auseinandersetzung Desjenigen, so in dieser Verrichtung dem innern Sinne, der reinen Vernunft, oder der bloßen Erfahrung zuzuschreiben sei, ist ein Geschäft der Seelenlehre und der Moral, das wir hier nicht weiter verfolgen können. Wenn jener macedonische Held die Arzenei aus der Hand seines Arztes, frei von allem Argwohne, so verdächtig ihm auch die Redlichkeit seines Freundes gemacht worden, ohne Anstand zu sich nahm, und zur bewährten Freundschaft ein so unbefangenes Zutrauen äußerte: so war seine sittliche Ueberzeugung von sehr vermischter Natur. Sie gründete sich zum Theil auf Kenntniß des Menschen überhaupt, und der Wirkung, welche die Bewegungsgründe auf den Willen desselben haben; zum Theil auf die Erfahrungen und Beobachtungen, die er selbst und Andere von der Freundschaft gesammlet hatten; und endlich auf die wiederholten Proben der Rechtschaffenheit, die ihm der Weise gegeben, den die Verläumdung verdächtig machen wollte. Alle diese Erkenntnisse sind aus innern Wahrnehmungen, wissenschaftlicher Entwickelung derselben, öfteren Erfahrungen und daraus gebildeten Inductionen zusammengesetzt, und aus dem Inbegriff derselben erwuchs bei ihm eine so unbefangene, über alle Zweifel erhabene, feste Ueberzeugung, die selbst der mathematischen Evidenz wenig nachgibet.

Alle Ueberzeugung also, die bei der Wissenschaft des Wirklichen und Nichtwirklichen nicht reine Vernunfterkenntniß ist, gründet sich auf die Uebereinstimmung verschiedener Sinne, unter mancherlei Umständen und Veränderungen, und auf den öftern Erfolg verschiedener Erscheinungen, auf und neben einander. Wir haben also den Grund zu untersuchen, mit welchem wir in diesen Fällen zu schließen berechtigt sind. In meiner Abhandlung von der Wahrscheinlichkeit habe ich Dieses deutlich aus einander gesetzt,

und die Wahrheitsgründe gezeigt, mit welchen wir uns durch Analogie und Induction in solchen Fällen für überzeugt halten. Ich will das Wesentliche davon, um des Zusammenhangs willen, hier kürzlich wiederholen; empfehle euch aber, zum bessern Verständnisse, die Durchlesung und genaue Prüfung der daselbst vorkommenden Gründe, welche uns in der Folge nützlich sein werden.

Wenn die Merkmale eines Vorwurfs A unentschieden lassen, ob B ihm zukomme oder nicht, und Dieses von äußern, zufälligen Bestimmungen abhänget, die sowol den Bejahungs- als den Verneinungsfall hervorbringen können, so ist der Satz zweifelhaft, und hat für und wider sich gleiche Grade der Wahrscheinlichkeit. Wenn die Schildseite einer Münze eben sowol auffallen kann, als die Bildseite, und Dieses von den zufälligen Bewegungen der Hand abhänget, die ich ihr unvorsätzlich gebe; so habe ich gleiches Recht, für die eine oder die andere Seite zu wetten. In vielen Würfen ist die Wahrscheinlichkeit, daß der eine Fall eben so oft eintreffen werde, als der andere; und zwei Spieler, davon der Eine für die Schildseite, der Andere für die Bildseite wettet, haben gleichen Grund der Hoffnung.

Trifft in vielen Würfen immer derselbe Erfolg ein, so vermuthen wir einen innern Bestimmungsgrund, der diesen Erfolg begünstiget. Wenn mein Gegenspieler in vielen Würfen immer dieselbe Münzseite aufwirft: so habe ich ihn in Verdacht, daß er den Ausgang nicht, nach den Regeln des Spiels, dem Zufalle überlassen, sondern durch eine geheime Wendung, die er der Münze zu geben weiß, vorsätzlich bestimmt habe. Mein Verdacht nimmt mit der Menge der Würfe zu. Lasset uns versuchen, den Grad meiner Vermuthung genauer anzugeben.

Mit der Menge der Würfe, die geschehen sollen, wird auch die Mannigfaltigkeit der möglichen Fälle vermehrt, und da mein Gegner darauf wettet, daß z. B. die Schildseite allezeit auffallen werde, so nimmt seine Hoffnung mit der Menge der Würfe ab, die meinige hingegen nimmt zu. In zween Würfen sind vier verschiedene Fälle möglich: 1) Bild, Bild; 2) Schild, Schild; 3) Bild, Schild; 4) Schild, Bild. Drei derselben sind für mich, und ein Fall für meinen Gegner. Er kann also eins setzen, daß in beiden Würfen die Schildseite; ich aber ihm drei entgegen setzen, daß in einem derselben die Bildseite auffallen werde. Seine Hoffnung zu gewinnen verhält sich zur Gewiß-

heit, wie eins zu vier; die meinige aber wie drei zu vier. Wollen wir uns in den Einsatz theilen, ohne den Erfolg des Zufalls abzuwarten, so würde er $\frac{1}{4}$, ich aber $\frac{3}{4}$ desselben mit Recht verlangen können.

Wetteten wir auf drei Würfe, so wären 8 verschiedene Fälle möglich; 7 für mich und 1 für meinen Gegner; also wäre seine Hoffnung wie 1 : 8; die meinige aber wie 7 : 8. In vier Würfen ist seine Hoffnung wie 1 : 16; die meinige aber, wie 15 : 16; und so nimmt jeder Wurf, der hinzu kommt, ihm die Hälfte der Hoffnung, die er vorhin gehabt, und leget sie der meinigen zu. Die Menge der möglichen Fälle steigt in der Reihe 2^1, 2^2, 2^3, 2^4 und wird überhaupt in m Würfen $= 2^m$; die für mich günstigen Fälle verhalten sich $= 1$, 3, 7, 15, 31 u. s. w., und meine Hoffnung, oder Antheil an dem Gewinne $= \frac{1}{2}$, $\frac{3}{4}$, $\frac{7}{8}$, $\frac{15}{16}$, und überhaupt, wenn die Anzahl der für mich günstigen Fälle $= n$, so ist meine Hoffnung $n : n + 1$. Mein Gegner hingegen behält immer einen einzigen Fall, der ihm günstig ist, und seine Hoffnung ist $= \frac{1}{2}$, $\frac{1}{4}$, $\frac{1}{8}$, $\frac{1}{16}$; und überhaupt, wenn meine Hoffnung ist $= n : n + 1$: so ist die seinige $= 1 : n + 1$.

Wenn also der Ausgang für ihn gleichwol günstig ist, so ist freilich der Fall möglich, daß er redlich zu Werke gegangen, und das Spiel dem Zufalle überlassen habe. Die Wahrscheinlichkeit dieses Falles ist $= 1 : n + 1$. Allein mit der Wahrscheinlichkeit $= n : n + 1$ läßt sich vermuthen, daß entweder in der Münze selbst, oder in der Wendung, die mein Gegner dem Wurfe heimlich gegeben, ein Grund der Uebereinstimmung anzutreffen sei, der jenen widervermuthlichen Fall hervorgebracht hat. Je größer die Anzahl der Fälle, desto kleiner ist das Verhältniß von $1 : n + 1$; desto mehr verschwindet also die Hoffnung meines Gegners, und folglich desto größer wird die Vermuthung eines Uebereinstimmungsgrundes sein, im Fall er glücklich ist. Völlig aber kann diese Vermuthung der Gewißheit nicht gleich kommen, wenn n nicht unendlich groß ist. Nur in diesem Falle wird $1 : n + 1 = 0 : 1$, das heißt, nur in diesem Falle ist meine Erwartung der völligen Gewißheit, und die Hoffnung meines Gegners dem Zero gleich. So lange aber n noch endlich ist, bleibet noch immer ein geringer Grad der Erwartung für meinen Gegner zurück, und die Voraussetzung eines Uebereinstimmungs-

grundes, im Fall er glücklich ist, hat noch die unumstößliche Gewißheit nicht erreicht.

Auf diesen einfachen Gesetzen der Vermuthung, die eine bloße Rechnungssache sind, beruhet der größte Theil unsrer Erkenntnisse, die das Wirkliche und Nichtwirkliche angehen.

Je öfter die Erscheinung B auf die Erscheinung A folget, oder dieselbe begleitet, desto mehr Ursache haben wir, einen Verbindungsgrund zwischen ihnen anzunehmen. Wären sie bloß von zufälligen Ursachen zusammengeführt worden, so könnte jedesmal, da der Versuch wiederholt ward, auch das Gegentheil sich zutragen. Veränderte Umstände würden Veränderung des Erfolgs zuwege gebracht haben. Da Dieses nicht geschahe, so vermutheten wir einen Verbindungsgrund, mit dem Grade der Ueberzeugung, der sich zur Gewißheit verhält, wie die Menge der möglichen Fälle n, zu derselben Menge n + 1. Wenn also die Erscheinung B allezeit auf die Erscheinung A folget, so setzen wir den Grund der Verbindung in die beständigen Eigenschaften des A; denn die veränderlichen Eigenschaften würden abermals das Gegentheil nicht ausschließen. Wir vermuthen also, die innern beständigen Eigenschaften des A haben die Erscheinung B hervorgebracht, d. h. wir schließen auf Causalitätsverbindung, nennen A die Ursache, B die Wirkung: und die beständigen Eigenschaften des A, oder das Fortdauernde in demselben, nennen wir Kraft. Wenn wir die Körper haben sich ausdehnen sehen, so oft sie dem Feuer näher gebracht worden sind, so setzen wir den Verbindungsgrund der Ausdehnung in die beständigen Eigenschaften des Feuers, eignen dem Feuer eine Kraft zu, die Körper auszudehnen, und erwarten eben diesen Erfolg von dem Feuer und den Körpern, von welchen wir es noch nicht erfahren haben. Der Grad der Gewißheit nimmt mit der Menge der beobachteten Fälle zu, und ist, wenn die Anzahl der Fälle sehr groß ist, wie wir gesehen, von der vollkommenen Evidenz nur unmerklich unterschieden.

Zwo Erscheinungen, die sich beständig begleiten, halten wir (mit eben dem Rechte) für die mittelbare oder unmittelbare Wirkung einer gemeinschaftlichen Ursache, und erwarten die Eine, so oft wir die Andere wahrnehmen. Die Farbe und das Gefühl des Brots ist so oft mit diesem Geschmacke, mit diesem Einfluß auf die Nahrung unsers Körpers, verbunden bemerkt

worden, daß wir mit Recht Beides für die Folgen einer innern Beschaffenheit des Brotes halten, und von jedem Brote, das wir sehen und fühlen, auch denselben Geschmack und dieselbe Nahrung erwarten. Die innere Beschaffenheit, vermöge welcher das Brot diese ihm zugeschriebene Wirkungen hervorbringet, nennen wir die Kraft desselben.

Dieses ist die Quelle aller von uns angenommenen Gesetze der Natur. Es sind allgemeine Sätze, in welche wir die besonders beobachteten oder geschlossenen Causalitätsverbindungen gebracht haben, durch deren Anwendung wir in jedem vorkommenden Fall auf den Erfolg rechnen. Aehnliche Subjecte werden durch den innern Verbindungsgrund auch ähnliche Prädicate haben. So ist das Gesetz der Schwere ein Gesetz der Natur, d. i. ein allgemeiner Satz, in welchen wir alle beobachteten Verschiedenheiten im Fallen und Steigen der Körper, zu bringen gewußt haben. Mit diesem Naturgesetze verbinden die Newtone, Galiläi und andre Erfinder die Lehrsätze des Denkbaren und Nichtdenkbaren; das heißt, sie machen Anwendung von den Lehrsätzen der Mathematik und Logik auf das Gesetz der Schwere, erfinden die ganze Theorie von der Gravitation der Körper, und bereichern unsre Erkenntnisse auf eine Weise, die alle Erwartung übertrifft.

Wenn verschiedene Vorfälle a, b, c, d, aus einer und eben der Quelle e, und wiederum aus eben so mancherlei Quellen herzuleiten sind; so ist es wahrscheinlicher, daß sie eine gemeinschaftliche Quelle haben, und diese Wahrscheinlichkeit nimmt abermals mit der Menge der Vorfälle zu, und kann der Gewißheit sehr nahe gebracht werden. Ich sehe, daß eine Menge von Menschen nach einer gewissen Gegend hinlaufen, oder wenigstens ihr Auge dahin richten. Jeder derselben kann seine besondere Ursachen haben. Allein die Uebereinstimmung Vieler, läßt mich auf einen gemeinschaftlichen Grund schließen. Ich beobachte viele Handlungen eines Menschen. Jede derselben ließe sich allenfalls aus andern Bewegungsgründen herleiten. Wenn ich ihm aber z. B. Ehrgeiz zuschreibe, so lassen sich Alle sehr natürlich begreifen. Ich schließe daher mit einem Grade der Wahrscheinlichkeit, die mit der Menge der beobachteten Handlungen zunimmt: der Mensch sei ehrgeizig.

Auf diesem Grunde beruht die Lehre von den Hypothesen und ihrer Wahrhaftigkeit. Je mehr Naturbegebenheiten und je

mannigfaltigere sich aus einer Voraussetzung begreifen lassen; ferner, je einfacher die Voraussetzung ist, durch welche Dieses geschehen kann, desto mehr Vermuthungsgrund oder Wahrscheinlichkeit hat diese Voraussetzung für sich, mit desto größerm Rechte wird sie als wahr angenommen. Man sollte glauben, dieser Probierstein der Hypothesen könnte nur alsdann gelten, wenn wir die Einrichtung der Welt einer vernünftigen und weisen Ursache zuschreiben, die zu Erreichung ihrer Absicht die kürzesten gewählt haben muß. Nur in diesem Falle, schreibt ein Sophist neuerer Zeiten, habt ihr ein Recht, eine einfache Einrichtung der zusammengesetzten vorzuziehen, und der Weisheit zuzutrauen, daß sie Vieles mit Wenigem werde auszurichten gewußt haben. Euer Probierstein der Hypothesen ist also selbst eine Hypothese. Allein nach obigen Begriffen ist diese Hypothese hier nicht nöthig, so sehr wir auch sonst von ihrer Gewißheit überführt sind. Es ist der Natur des menschlichen Verstandes gemäß, eine bemerkte Uebereinstimmung nicht dem blinden Zufalle zuzuschreiben, sondern allenthalben, wo Mannigfaltiges zusammenstimmt, auch Grund der Zusammenstimmung zu suchen. Die Wahrscheinlichkeit, mit welcher wir diesen Uebereinstimmungsgrund annehmen, nimmt mit der Mannigfaltigkeit des Uebereinstimmenden von der einen Seite, so wie von der andern mit der Einfachheit der Uebereinstimmung, an Ueberzeugungskraft zu, und kann, wie wir gesehen, der höchsten Evidenz so nahe kommen, daß ihr Unterschied nicht mehr bemerklich ist. Mannigfaltige Naturerscheinungen, die sich aus einer einfachen Voraussetzung erklären lassen, geben eine Uebereinstimmung zu erkennen, deren Grund wir in dieser Hypothese finden. Ist diese Hypothese nicht die wahre, gäbe es keinen gemeinschaftlichen Grund, und die verschiedenen Erscheinungen müßten wirklich aus eben so verschiedenen Hypothesen erkläret werden, so wäre die Uebereinstimmung derselben ein bloßer Zufall, und es ist der Natur der Dinge so wie der menschlichen Vernunft, es ist den Gesetzen, nach welchen wir der Wahrheit Beifall geben, und das Wahrscheinliche dem Unwahrscheinlichen vorziehen, es ist ihnen zuwider, dem Zufall Dieses zuzutrauen; durch das Gerathewohl Uebereinstimmung entstehen zu lassen.

III.

Evidenz der unmittelbaren Erkenntniß; — Vernunfterkenntniß; — Naturerkenntniß.

Wir kommen nunmehr schon näher zur Beantwortung der beiden vorausgeschickten Fragen: Was ist Wahrheit, und wie können wir uns von ihr versichern?

Die Masse unsrer Erkenntnisse läßt sich in drei Klassen abtheilen: 1) In sinnliche Erkenntniß, oder unmittelbares Bewußtsein der Veränderungen, die in uns vorgehen, indem wir sehen, hören, fühlen u. s. w., indem wir Lust oder Unlust haben, indem wir begehren oder verabscheuen, urtheilen, schließen, hoffen, fürchten u. s. w. Alles Dieses rechne ich mit zur unmittelbaren Erkenntniß der äußern und innern Sinne; obgleich so manches Nachurtheil, so manche Berichtigung und Verbesserung des Verstandes sich mit dem Sinnlichen mehrentheils so innigst verbindet, daß die Grenzen derselben nicht mehr zu erkennen sind. 2) In Erkenntniß des Denkbaren und Nichtdenkbaren, oder Urtheile und Schlüsse, die durch den richtigen Gebrauch unsers Verstandes, aus jener unmittelbaren Erkenntniß gezogen werden; Gedanken, in welche wir jene Gefühle auflösen, Vernunfterkenntniß; und 3) Erkenntniß des außer uns Wirklichen, oder die Vorstellungen, die wir davon haben, daß wir uns in einer physisch-wirklichen Welt befinden, in welcher wir wirken und leiden, Veränderung annehmen und Veränderung hervorbringen.

Die Masse von Erkenntniß grenzt von allen Seiten an Zweifel und Ungewißheit, und ist auch innerlich mit Irrthum,

Vorurtheil und Ungewißheit durchflochten, woran wir erkennen, daß unsre Seelenkräfte eingeschränkt sind, daß unsre Seelenvermögen mit Schwachheit und Unvermögen verbunden sind, und daher auch Erkenntnisse zu Folgen und Wirkungen haben, die sich zum Theil auf Vermögen, zum Theil auf Unvermögen gründen. Alle Täuschungen des Gesichts und des Gehörs rühren davon her, daß unsre Sinneskraft eingeschränkt ist, und sich nach der Lage und Beschaffenheit unsrer sinnlichen Werkzeuge richten muß. Alle Falschheit der Vernunfterkenntniß hat Schwachheit des Verstandes und Eingeschränktheit der deutlichen Erkenntnißkraft zum Grunde; unsre Irrthümer in Absicht des Wirklichen und Nichtwirklichen fließen, wie ich weiter unten zeigen werde, aus derselben Quelle. Wir können also den allgemeinen Satz gelten lassen: Wahrheit ist jede Erkenntniß, jeder Gedanke, der eine Wirkung unserer positiven Seelenkräfte ist; in so weit er aber eine Folge des Unvermögens ist, in so weit er durch die Schranken unsrer positiven Kräfte eine Abänderung gelitten, nennen wir ihn Unwahrheit, und zwar: wenn Unvermögen der obern Seelenkräfte, Mangel des Verstandes oder der Vernunft, an der Unwahrheit schuld ist, nennen wir das Falsche in der Erkenntniß, Irrthum; sind wir aber durch Täuschung der sogenannten niedern Seelenkräfte verleitet worden, so wird das Falsche in der Erkenntniß, Verblendung oder Sinnenbetrug genannt. Eine jede menschliche Erkenntniß ist also zum Theil wahr, zum Theil unwahr; denn sie ist die Wirkung einer Kraft, die ihre Grenzen und Einschränkungen hat. Das Unwahre aber ist entweder Irrthum oder Sinnenschein, oder aus beiden zusammengesetzt.

Im Grunde hat der Sinnenschein mit dem Irrthume einerlei Quelle; nur liegt Jener in der Region der unentwickelten, Dieser aber in der Region der entwickelten oder aufgelösten Begriffe. Jener, der Sinnenschein nämlich, nähert sich der unmittelbaren Erkenntniß und wird dadurch unwiderstehlicher. Unrichtige Urtheile, falsche Schlüsse, können durch den richtigen Gebrauch des Verstandes, verbessert und in Wahrheit verwandelt werden. Sinnenschein aber bleibt unveränderlich, wenn wir auch noch so sehr überführet sind, daß er Unwahrheit aussage. Wir mögen noch so sehr überführet sein, daß die grüne Farbe aus der blauen und gelben zusammengesetzt; daß ein Thurm, den wir in der Entfernung sehen, nicht so rund ist, als er uns scheint; wir mögen noch so sehr mit dem Copernicus versichert

sein, daß nicht die Sonne, sondern die Erde aufgehet: der Sinnenschein bleibt immer derselbe, und wird durch unsre Ueberzeugung nicht verändert. Die Täuschung ist der unmittelbaren Erkenntniß zu nahe verwandt, als daß sie durch den Gebrauch des Verstandes und der Vernunft verbessert werden könnte.

Unvollständige Induction ist eine Hauptquelle des Sinnenbetrugs. Wir verbinden die Eindrücke verschiedener Sinne, und erwarten den Eindruck des Einen, so oft wir den Eindruck des Andern gewahr werden. Gesicht und Gefühl sind so oft verbunden gewesen, daß wir ein ähnliches Gefühl erwarten, so oft uns ein ähnlicher Gegenstand in die Augen fällt. Wir vermuthen innerliche Gleichheit, wo wir äußerliche Gleichheit wahrnehmen. Wir schließen auf ähnliche Erfolge, weil wir die Verbindung zweier Erscheinungen sehr oft wahrgenommen haben. Wir schließen von Zeichen auf das Bezeichnete; von Folge auf und neben einander, auf das Gegründetsein in einander; verlassen uns auf unvollständige Inductionen, die im Grunde doch trügen können. Alles Dieses sind Folgen des unrichtigen Gebrauchs unsrer Kräfte; eigentlich Fehler des Denkungsvermögens, die, wenn sie entwickelt werden, mit den Irrthümern von einerlei Beschaffenheit sind. So lange sie aber unentwickelt bleiben, so lange sie so unmittelbar mit der sinnlichen Erkenntniß verbunden sind, haben sie die unwiderstehliche Gewalt der sinnlichen Ueberzeugung, und werden durch keinen Gebrauch der höhern Seelenkräfte verändert. Woran liegt es z. B., daß ich glaube, ein Thurm, der mir in der Entfernung rund zu sein scheint, habe wirklich diese Figur? Offenbar an der Täuschung, daß ein Gegenstand des Gesichts durch die Entfernung nicht verändert werde; daß er auch in der Nähe meinem Gesicht, und durch die Berührung meinem Gefühle nicht anders vorkommen werde; und endlich an der so oft wahrgenommenen Uebereinstimmnng, daß ihn andere Menschen auch eben so finden werden. Lauter unvollständige Induction, die ich für vollständig gelten lasse. Warum traue ich einem Brote, das einen innern Gift enthält, und nehme es ohne Bedenken zu mir? Unstreitig, weil ich mich auf die so oft zwischen den Nahrungskräften des Brotes und dem äußern Scheine desselben bemerkte Verbindung verlasse; weil ich innere Gleichheit vermuthe, wo mir äußere Gleichheit in die Sinne fällt. Abermals unvollständige Induction, die mich hintergangen hat. Ich sehe das Bild einer Rose in der Luft schwe-

ben, und greife zu, in der gewissen Erwartung, sie werde dem Gefühle und dem Geruche auch nicht anders vorkommen. Dieser Betrug ist nichts Anders, als eine getäuschte Erwartung ähnlicher Fälle; im Grunde ein logischer Schlußfehler. Nur hat sich diese Erwartung in meiner Seele so festgesetzt, daß sie durch keine Ueberzeugung der Vernunft heraus zu bringen ist. Sie liegt in der Region der unentwickelten Begriffe, und kann durch keine Entwickelung derselben vernichtet werden.

Jene Täuschung, vermöge welcher man in einem Gliede, das man unlängst verloren hat, noch Schmerzen zu empfinden glaubt, scheint sonderbar, ist aber dennoch aus eben dem Grunde zu erklären. Eigentlich zu reden, hat die Empfindung des Schmerzes keinen bestimmten Sitz. Es liegt in ihr kein Merkmal des Räumlichen oder Oertlichen, kein Merkmal des Ausgedehnten oder Figürlichen. Bloß durch die Verbindung mit dem Gesichte oder Gefühle, versetzen wir den Schmerz an einen bestimmten Ort in unserm Körper. Und wie wäre es auch anders möglich? Sind doch alle bildliche Vorstellungen, die wir von den Gliedmaßen unsers Körpers haben, im Grunde nichts Anders, als Erscheinungen des Gesichts oder des Gefühls.

So oft wir an einem Orte Schmerz empfinden, dahin wir weder mit dem Gesichte, noch mit dem äußern Gefühle gelangen können, so ist auch der Sitz desselben unbestimmt. Wir empfinden den Schmerz, wissen aber nicht, in welchem Theile des Leibes. Wollet ihr inne werden, welcher Zahn es ist, der euch so heftige Schmerzen verursachet, so müßt ihr mit dem Finger herumgreifen, um zu erfahren, durch welches Zahnes Berührung der Schmerz einige Abänderungen leidet. Wir haben nämlich sehr oft bei der Empfindung eines gewissen Schmerzes irgendwo an unserm Körper eine Veränderung wahrgenommen. Wir haben diese Stelle betastet, und dadurch den Schmerz modificirt gefunden. Er ist durch Berührung, durch den Druck, durch das Reiben u. s. w. vermehrt oder vermindert worden, daher wir ihm diese Stelle in unserm Körper zu seinem Sitze angewiesen. Wir haben nämlich diese Empfindung des Schmerzes mit dieser bildlichen oder räumlichen Vorstellung, die wir durch Gesicht und Gefühl von dem Theile unsers Körpers haben, auf das Innigste verbunden. So oft wir nunmehr denselben Schmerz wieder empfinden, so erwachet nicht nur durch die Ideenverbindung die bildliche Vorstellung des Gliedes wieder, sondern

wir erwarten auch von der Berührung des Gliedes, oder von jeder andern Behandlung eben dieselbe Wirkung wieder, d. h. wir halten dieses Glied für die Ursache des Schmerzes. Daher auch Kinder, bei welchen sich diese Ideenverbindung noch nicht fest genug gesetzt hat, selten recht sagen können, was oder wo es ihnen wehe thut.

Ist aber das Oertliche in dem Schmerze bloß eine Wirkung der Ideenverbindung, entstehet es bloß aus der öftern Begleitung zwoer Erscheinungen und der Vermuthung, daß die Eine die Ursache der Andern sein werde; so ergibt sich gar leicht: erstlich, daß diese Vermuthung, so wie jeder Schluß aus einer unvollständigen Induction, auch trügen könne; daher wir sehr oft den Schmerz an einen unrechten Ort hinsetzen. Sodann ist auch die wirkliche Gegenwart des Gliedes zu dieser Ideenverbindung nicht nothwendig. Wenn sich die figürliche Vorstellung des Gliedes so fest mit einem gewissen Schmerze verbunden hat, daß ihre Folge zur unmittelbaren Empfindung wird, so erwacht die figürliche Vorstellung des Gliedes wieder, so oft wir den Schmerz empfinden; das Glied mag wirklich noch vorhanden sein, oder wir mögen durch die äußern Sinne des Gesichts und des Gefühls überführet sein, daß wir es nicht mehr haben. Die sinnliche Ideenfolge gehet ihren Weg, ohne von dieser deutlicheren Ueberzeugung verhindert zu werden, und der Schmerz wird an einen Ort hin versetzt, der nicht mehr vorhanden ist.

Wenn die Naturforscher in der Physiologie von dieser Erscheinung Rechenschaft geben wollen, so begnügen sie sich zu sagen, daß der Sitz des Schmerzes nicht in den äußern Gliedmaßen, sondern im Gehirne, da wo die Nerven zusammenstoßen, oder in dem Sammelplatz aller Empfindungen anzutreffen sei. Daher eine Empfindung unverändert dieselbe bleiben kann, wenn auch das äußere Ende der Nerven, woher sie entspringt, nicht mehr vorhanden ist. Diese Erklärung ist für den Physiologen hinreichend. Allein der Weltweise gehet weiter. Er bemerket, daß selbst das figürliche Bild, das wir von den Nerven und dem Gehirne haben, bloß dem Gesichte und dem äußern Gefühle zuzuschreiben sei. Die innere Empfindung der Lust und Unlust, des Wohlbehagens und des Schmerzes, hat mit dem Räumlichen und Figürlichen nichts gemein. Bloß durch die öftere Wiederholung, durch das öftere Zusammensein und Aufeinanderfolgen dieser verschiedenen Erscheinungen, verbinden sie sich in unsrer Seele so fest, daß wir auf Causalitäts-

verbindung zwischen ihnen schließen. Dieser Schluß wird, durch die öftere Wiederholung und frühe Gewohnheit, gleichsam zur unmittelbaren Empfindung, und gehet seinen Weg, aller bessern Ueberzeugung deutlicher Sinne zum Trotz. Der Schluß ist gemacht, die Täuschung ist vollzogen, bevor die langsamere Vernunft ihn hat hintertreiben können; so wie in sehr vielen Fällen die Gewohnheit der Vernunft zuvoreilt, und Dasjenige vollbringet, was diese nachher bloß billigen oder mißbilligen kann.

Alle Täuschungen der schönen Wissenschaften und Künste fließen aus derselben Quelle. Sie gründen sich alle auf die Verbindung zwischen dem Zeichen und dem Bezeichneten, und auf den Schluß, den wir aus unvollständigen Inductionen zu ziehen pflegen. Wenn Diese, durch öftere frühe Wiederholung, zur Gewohnheit geworden sind, wenn die Ideenfolge gleichsam zur unmittelbaren Empfindung wird, so schließen unsre Sinne von dem Zeichen auf das Bezeichnete ungehindert fort, und erwarten Dieses, so oft sie Jenes wahrnehmen. Die deutlichere Erkenntniß des Wirklichen mag uns immer von dem Gegentheile überführen, die sinnliche Täuschung hat ihren eigenen Weg, zu schließen und zu folgern, und die Nachahmung hat ihre Wirkung gethan; obgleich die Vernunft erkennet, daß es bloß Nachahmung sei. Wir mögen noch so gewiß versichert sein, daß dieser Schauspieler hier nicht der eifersüchtige Mohr sei, der die unschuldige Desdemona umbringet; wir wissen es, daß dieser marmorne Laocoon die Schlangenbisse nicht fühlet, deren Wirkung der Künstler bis in den äußersten Zehen seiner Füße hat zu bemerken gegeben; bringen wir nur den Vorsatz mit, uns auf eine angenehme Weise täuschen zu lassen, so treibt die sinnliche Erkenntniß ihr gewohntes Spiel; sie läßt uns von Zeichen der Leidenschaft, von Zeichen der freiwilligen Handlungen auf Vorsatz und Bewegungsgrund schließen, und uns solchergestalt für Personen interessiren, die nicht vorhanden sind. Wir nehmen wirklichen Antheil an nicht wirklichen Empfindungen und Handlungen, weil wir von dem Nichtwirklichsein, zu unserm Vergnügen, vorsätzlich abstrahiren.

Wenn hier meine Absicht mehr auf das Psychologische ginge, so würde ich von dieser Betrachtung Gelegenheit nehmen, euch von dem sinnlichen Absonderungsvermögen zu unterhalten, und euch durch mehrere Beispiele zeigen, daß unsere sinnliche Erkenntnisse mit mancherlei Seelenverrichtungen vermischt sind, die man

gemeiniglich nur der Vernunft zuzutrauen pflegt. Der gesunde Menschenverstand, welcher beim Genuß des Schönen allein zu wirken scheint, setzt Operationen der Vernunft voraus, die ohne Bewußtsein in uns vorgehen müssen. Ich würde die Vergleichung fortsetzen, und euch durch hinlängliche Beispiele zeigen, daß gesunder Menschenverstand und Vernunft im Grunde einerlei sei, und beim Empfinden eben Das in der sinnlichen Erkenntniß vorgehen müsse, was beim Denken durch die Vernunft geschieht. Der Unterschied ist bloß dieser. Der Menschenverstand thut beim Empfinden eilige Schritte, und geht rasch vorwärts, ohne von der Furcht zu fallen wankend gemacht zu werden. Die Vernunft hingegen fühlet gleichsam mit dem Stabe umher, bevor sie einen Schritt wagt; sie wanket denselben Weg, zwar vorsichtiger, aber nicht ohne Furcht und Zittern. Beide können auf Abwege gerathen, beide können straucheln und fallen; und wenn Dieses geschiehet, so wird es der Vernunft zuweilen schwerer, sich wieder aufzurichten.

Da mich aber Dieses zu weit von meinem Vorhaben abführen würde, so begnüge ich mich, gezeigt zu haben, daß bei der Sinnentäuschung allezeit ein logischer Fehler zum Grunde liege. Der falsche Schein fließet mit dem Irrthume der Vernunfterkenntniß aus einerlei Quelle. Durch einen unrichtigen Schluß aus einer unvollständigen Induction, einer unzulänglichen Analogie, einer ohne Grund vorausgesetzten Causalitätsverbindung, schließt unsere sinnliche Erkenntniß auf ein Object, wo keines wirklich vorhanden ist, oder legt ihm Eigenschaften bei, die ihm nicht wirklich zukommen. Mit einem Worte, Sinnentäuschung und Irrthum der Vernunft haben beide einerlei Ursprung, fließen beide aus einem Unvermögen der Erkenntniß; aus der Einschränkung unsrer Vorstellungskraft, die dort Falschheit in der sinnlichen Erkenntniß, und hier Unrichtigkeit in der Vernunfterkenntniß zuwege bringt, dort falschen Schein, und hier Irrthum verursacht. Wir können also zur Beantwortung auf unsre erste Frage den allgemeinen Satz gelten lassen: *Wahrheit ist jede Erkenntniß, in so weit sie das positive Vermögen unsrer Seele zum Grunde hat; Unwahrheit hingegen, in so weit sie durch das Unvermögen, durch die Schranken unserer positiven Kraft, eine Abänderung gelitten hat.*

IV.

Wahrheit und Täuschung.

Als ich den Laubengang hinaufkam, schient ihr mir, meine Lieben! in einem lebhaften Streite begriffen zu sein. War der Inhalt desselben etwa die Eröffnung der Schelde, oder sonst ein Thema dieser Art, das uns vor jetzt gleichgültig sein kann, oder hatte er einige Beziehung auf unsre gewöhnliche Unterhaltungen in den Morgenstunden?

Sie wissen, antwortete J., daß wir um diese Zeit, wie Pope sagt, dem Ehrgeize und dem Stolze der Fürsten ihre Kleinigkeiten lassen, und jeden Tag mit solchen Gedanken beginnen, die uns näher angehen. — So spricht ein englischer Dichter, erwiederte ich. Ein Wiener dürfte vielleicht in seiner Dichtersprache sagen: Die Rede ist hier nicht von Ehrgeiz oder Habsucht der Fürsten, sondern von der Befreiung einer Flußgöttin, der in den vorigen Jahrhunderten der Aberglaube die Augen verbunden und Merkur die Hände gefesselt hatte, und die jetzt von der Staatskunst, mit Hülfe der Eris oder Bellona, wieder in Freiheit gesetzt werden soll. — Ihm sei Dieses vergönnt, sprach er. Aber wir, die wir keine Wiener sind, weihen unsere Morgenandacht, wenn uns eine ähnliche Dichtersprache erlaubt ist, jener himmlischen Gottheit, die auch auf Erden ihren Tempel haben soll; obgleich die wenigsten Sterblichen den Steig zu finden wissen, der zu ihm hinaufführt. Die Fürsten sollen eigentlich um ihrentwillen nie ein Schwerdt gezückt haben; wiewol sie zu manchen blutigen Auftritten hat den Vorwand hergeben müs-

sen. Weder der Eris noch der Bellona ist es je erlaubt, in den Tempel selbst zu kommen. Jene aber wirft sich bisweilen zur Wegweiserin auf, und es soll ihr wirklich nicht selten gelingen, die Freunde der Göttin bis an die äußerste Pforte des Tempels zu bringen. Aber nicht allezeit; es kömmt darauf an, wie man sagt, welchem Winke sie selbst folgt. Ist es der himmlische Amor, der um sie her tändelt, und ihr die Spur zeigt, so führt sie wirklich zum Tempel hin, und zieht sich von der Pforte bescheiden zurück. Trabt aber der Ehrgeiz vor ihr her, so erregt er durch seinen Ungestüm eine Wolke von Staub, die die ganze Aussicht verdunkelt, und man ist in Gefahr, dicht vor der Pforte des Tempels ihr den Rücken zuzuwenden. Ja, wenn diese auch geöffnet würde, so schlüpfte der Ehrgeiz unvermerkt mit hinein, um den ihm folgenden Sterblichen durch einen Umweg wieder hinaus zu führen, und der Eris wieder in die Hände zu liefern.

Du hast mit meinem Kalbe gepflügt, antwortete ich; daher kann ich leicht dein Räthsel finden, mein Sohn! Die Wahrheit war der Inhalt eures Streits, und ich hoffe, diesesmal soll die Eris dem Winke jenes Amors folgen, dem die Morgenstunden geheiligt sind. Und um der Allegorie ein Ende zu machen; ging es etwa die Erklärung an, die ich euch gestern von der Wahrheit zu geben wagte?

Eben diese, erwiederte er. Es schien Einigen von uns, als wenn die Merkmale, die Sie von der Wahrheit angaben, nicht immer hinreichend wären, sie vom Betruge der Sinne zu unterscheiden. Sagten Sie nicht, eine Erkenntniß sei Wahrheit, in so weit sie aus der positiven Kraft unserer Seele folget; in so weit sie aber durch die Einschränkung dieser Kraft eine Abänderung leidet, werde sie zur Unwahrheit? — Richtig! — Diese Unwahrheit, setzten Sie hinzu, werde Irrthum genannt, wenn sie eine Folge des Verstandes und der Vernunft ist; fließe sie aber aus den Schranken des Sinnenvermögens, so werde sie Sinnenbetrug oder Täuschung genannt. War es nicht also? — Allerdings. — Nun sagen sie selbst, lieber S., durch welche Instanz Sie wider diese Erklärung einen Zweifel zu erregen gewußt haben.

S. Ich sehe hier im Wasser das Bild meines Freundes; wende mich zur Rechten, und sehe ihn wirklich neben mir stehen. Eben derselbe Sinn, der mir hier den Schein zu erkennen gegeben, zeigt mir da die Wahrheit. Wir können nicht sagen, daß in dem einen Falle die positive Kraft, und in dem andern

Falle die Einschränkung derselben die Erscheinung hervorgebracht habe. Der Sinn sowol, als das Organ des Gesichts, thaten in beiden Fällen ihre Pflicht, und verrichteten Das, was sie zu verrichten bestimmt sind. Woran liegt es also, daß ich demungeachtet Jenes für Schein, Dieses für Wahrheit halten muß? — Eine andere Instanz! Ist es nicht vermöge der positiven Kraft unsers Gesichts, und nach den wahren Gesetzen der Optik, daß ich in jenen Wolken dort einen Regenbogen glänzen sehe? Gleichwol ist der Regenbogen, wie wir wissen, bloßer Schein; keine Wirklichkeit, keine Wahrheit. Wenn aber das Criterium, das Sie von der Wahrheit angegeben, entscheidend sein soll, so müßte es sich auf alle diese und dergleichen Fälle mit Nutzen anbringen lassen. — Freilich! erwiederte ich. Ein Probirstein, der uns in die Hände gegeben wird, muß hinreichen, in allen Fällen das Aechte vom Falschen zu unterscheiden, wenn wir uns mit Sicherheit darauf verlassen sollen. — Und ihr, meine Freunde, die ihr die Anklage vernommen, welche S. wider meine Erklärung vorbrachte, wußtet ihr etwas zu ihrer Vertheidigung zu sagen, oder überließt ihr sie ihrem Schicksal?

Und W. ergriff das Wort: So völlig haben wir sie noch nicht aus dem Felde schlagen lassen. Es schien uns, als wenn Sie selbst in Ihrem Vortrage ähnliche Beobachtungen angeführt, und mit Anwendung auf Ihr Criterium erläutert hätten. Indessen wünschten wir die nähere Aufklärung der von S. erregten Zweifel aus Ihrem Munde zu hören. Lassen Sie, wenn es Ihnen so gefällt, Dieses den ersten Gegenstand unserer heutigen Unterhaltung sein! — Gerne! sprach ich; und eben Dieses wird der schicklichste Eingang zu der Materie sein, die ich heute vorzutragen habe.

Du sagtest, mein Sohn! der Sinn des Gesichts verfahre nach denselben Gesetzen der Optik, und gebe dir gleichwol hier ein bloßes Bild deines Freundes, dort aber ihn wirklich zu erkennen. Beides sei also Wirkung der positiven Sinneskraft, und gleichwol sei nicht Beides Wahrheit. War es nicht Dieses, was dir meinen Satz verdächtig machte? — Eben Dieses! — Du weißt, wie die Sachwalter einen Angeklagten zu rechtfertigen pflegen. Sie leugnen die Thatsache, oder schieben die Schuld auf einen Andern. Ich werde das Letztere ergreifen. Ich behaupte, der Sinn des Gesichts sei an der Täuschung nicht schuld, und sage vielmehr, so viel an ihm liegt, in beiden Fällen die

reine Wahrheit aus. Als Erscheinung dieses Sinnes hat das Bild, das du hier im Wasser siehest, nicht weniger Wahrheit, als jenes. Beides sind Wirkungen der positiven Sinneskraft, und können, nach meinem Begriffe, weder trügen, noch täuschen. — Wer soll denn aber sonst an der Bethörung schuld sein? fragte er. — Wenn beide Gesichtsbilder die Wahrheit aussagen: wie gehet es denn zu, daß mir jenes Bild meinen Freund da zeiget, wo er nicht ist, indeß mir dieses hier ihn da zu erkennen gibt, wo er wirklich vorhanden ist? — Vorhanden ist, antwortete ich. Hier also lieget der Knoten. Was verstehest du unter wirklich sein, vorhanden sein? Er schien ein wenig nachzudenken, und sprach endlich: „Wenn Sie mich nicht fragen," antwortete Jener auf eine ähnliche Frage, „so weiß ich es." — Auch dringe ich vor der Hand, erwiederte ich, nicht auf eine schulgerechte Erklärung. Ich will nur die Merkmale wissen, an welchen du erkennest, daß dieses Bild hier ein täuschendes, jenes aber ein wirkliches Bild deines Freundes sei. Erkennest du Dieses nicht etwa daran, daß die bekannte Stimme deines Freundes nicht aus dem Wasser, sondern hier von der Seite zu dir komme; daß du die Hände hier zur Rechten ausstrecken müssest, wenn du deinen Freund umarmen, oder etwas aus seiner Hand empfangen willst. Sind es nicht diese und dergleichen Kennzeichen, an welchen du Schein vom Dasein, bloßen Schein von wirklicher Substanz unterscheidest? — Dieses ward zugegeben, und ich fuhr fort: Der Sinn des Gesichts war also an der Täuschung nicht schuld. Ein Nachurtheil der Seele war es, das dich hintergangen hat. Du erwartetest von jedem Bilde des Gesichts auch die Erscheinung des Gehörs und des Gefühls, die sehr oft mit denselben verbunden sind; und die Erwartung traf diesesmal nicht ein. Der Grund dieser Erwartung war, wie wir gesehen, eine unvollständige Induction, ein Schluß von Vielem auf Alles, von Oft auf Immer; und wenn dieser Schluß trügt, so ist es offenbar eine Wirkung unserer Schwachheit, des Mangels und der Einschränkung unserer Erkenntnißkräfte.

Dieselbe Bewandniß hat es mit dem Regenbogen, als der zweiten Instanz, die du anführtest. Der starke Glanz der Farben, mit welchen er strahlet, läßt dich einen festen Gegenstand erwarten, auf welchen die Farben aufgetragen sind, und die Theorie sowol, als die Erfahrung überführen dich, daß sie bloß in dem feuchten Dunst, aus welchem die Wolken bestehen, hin

und her schweben, und mit jeder andern Stellung, die du annimmst, auch ihren Ort verändern. Auch hier ist es nicht das Gesicht, in so weit es eine Wirkung deiner positiven Sinneskraft ist, das dich täuschet. Die Gewohnheit und die Erwartung des Aehnlichen hat dich hintergangen, und du verließest dich auf eine Schlußart, die nicht in allen Fällen bündig ist. Immer bleibt also die Wahrheit eine Folge der positiven Erkenntnißkraft, die Unwahrheit hingegen eine Folge des Unvermögens, das mit derselben verbunden ist.

Und nun zur Beantwortung unserer zweiten Frage, die ich für diesen Morgen zum Vorwurf unserer Unterhaltung bestimmt hatte. Mit welchem Grade der Gewißheit können wir uns von der Wahrheit versichern? Wo ist der Probirstein, an welchem wir prüfen können, ob eine Erkenntniß, die wir besitzen, oder zu besitzen glauben, eine Folge der Denkungskraft, oder ihrer Einschränkung sei?

Ich komme auf meine dreifache Eintheilung unsrer Erkenntnisse zurück, die euch noch beiwohnen wird. Sinnliche Erkenntniß, Vernunfterkenntniß und Erkenntniß des außer uns Wirklichen, oder Naturerkenntniß. — Alle unmittelbare sinnliche Erkenntniß, oder wie sie Andere nennen, alle anschauende Erkenntniß, es sei Empfindung der äußern, oder Wahrnehmung der innern Sinne, führen die höchste Ueberzeugung mit sich. Als Vorstellungen in der Seele betrachtet, findet weder Irrthum, noch Täuschung bei ihnen statt. Wenn ich höre und sehe und fühle, so leidet es weiter keinen Zweifel, daß ich wirklich höre und sehe und fühle. So auch, wenn ich Lust und Unlust empfinde, hoffe, fürchte, Mitleiden habe, liebe, hasse u. s. w. Irrthum findet bei ihnen nicht statt; denn dieser folgt, wie wir gesehen, aus einem unrichtigen Gebrauch der höhern Seelenkräfte, welche bloß bei der Vernunft- und Naturerkenntniß mitwirken und Dienste thun müssen. Die unmittelbare, anschauende Erkenntniß bedarf weder der Vernunft, noch des Verstandes, und kann also durch keinen unrichtigen Gebrauch derselben gemißleitet werden. Und die Täuschung, oder der Sinnenbetrug? Wir haben gesehen, daß auch die Sinne nur alsdann hintergehen können, wenn wir auf Gegenstände außer uns schließen, wenn unsere Erkenntniß nicht bloß Vorstellung, sondern auch Darstellung sein soll. In diesem Falle treten bei der sinnlichen Erkenntniß dieselben Schlußfehler ein, welche bei der vernünftigen Erkenntniß statt

haben, und leiten zuweilen auf irrige Folgen. So wie sie bei dieser Irrthum erzeugen, so erzeugen sie bei jener, durch die Gewohnheit, Täuschung und Sinnenbetrug. So lange wir aber bei der sinnlichen Erkenntniß stehen bleiben, so lange wir diese noch nicht als Darstellung, sondern bloß als Vorstellung betrachten, leidet sie weder Zweifel, noch Ungewißheit, und hat den höchsten Grad der Augenscheinlichkeit für sich.

Was nach den Regeln des Denkbaren aus diesen ersten Grundbegriffen geschlossen wird, mit andern Worten: was nach dem Satze des Widerspruchs aus der unmittelbaren, anschauenden Erkenntniß folgt, ist in eben dem Grade über alle Zweifel hinweg. Der Satz des Widerspruchs ist eine Bedingung, ohne welche das Denken überall nicht statt hat. Wir müssen also alles Denken, alles Untersuchen aufgeben, wenn wir nicht die nothwendige Bedingung des Denkens gelten lassen, und uns zu allen Folgen verstehen wollen, auf die wir vermittelst derselben geführt werden. Irrthümer können zwar hier mit einschleichen, aber nur als Rechnungsfehler, in so weit wir etwa von den Gesetzen des Denkbaren unrichtigen Gebrauch machen. In der gemeinen Rechenkunst können wir, durch unrichtige Anwendung der untrüglichsten Regeln auf irrige Resultate kommen, wie einem Jeden von uns bekannt ist. Die praktische Beantwortung einer jeden Frage bedarf daher sowol der Probe, als des Beweises. Der Beweis zeigt eigentlich an, wie das Resultat herauskommen müsse, wenn nach Vorschrift der Auflösung verfahren wird. Die Probe hingegen soll in jedem vorliegenden Falle zeigen, ob Das auch wirklich geschehen sei, was nach den Erfordernissen des Beweises hätte geschehen müssen. Der Beweis kann, wie in der gemeinen Rechenkunst offenbar der Fall ist, den höchsten Grad der Ueberzeugung mit sich führen; aber alle Proben sind unzulänglich, uns den Zweifel zu benehmen, daß wir richtig verfahren haben. Dieselbe Bewandniß hat es mit allen streng erweisenden Wissenschaften, denen man den höchsten Grad der Evidenz zuschreibt, mit der Mathematik nämlich, und mit der Logik. Die Regeln des Denkens, auf welche sie sich gründen, und die Schlußformen, durch welche Wahrheit von Wahrheit hergeleitet wird, sind von der augenscheinlichsten Gewißheit. Ob aber diese Regeln, diese Schlußformen, auch richtig angewendet worden sind, hierzu gehören Proben, und auch diese lassen noch immer einige

Ungewißheit zurück. Die Theorie ist über allen Zweifel hinweg; aber in der Anwendung können viele Rechnungsfehler einschleichen und Irrthümer zeugen.

Die Gewißheit der unmittelbaren sinnlichen Erkenntniß erstreckt sich auch auf das Gebiet der Schönheit und der sittlichen Empfindungen. Auch hier hat der Geschmack eine Art von Unfehlbarkeit. Wo ihr Schönheit empfindet, da muß Schönheit anzutreffen sein, und ein Gedanke, oder eine Handlung, die eure Seele erhebet und sie gleichsam ihren eigenen Werth empfinden läßt, muß in der That erhaben sein. Da der Geschmack und das sittliche Gefühl keine Vernunfterkenntnisse sind, so findet Irrthum, oder Fehlschluß bei ihnen nicht statt. Und Täuschung? Wir haben gesehen, daß diese nur da zu besorgen ist, wo die Seele gleichsam aus sich herausgehet, und von ihrer Erkenntniß auf das Object schließet; nur da, wo Vorstellung von Darstellung unterschieden ist. So lange sie sich aber auf ihre inneren Empfindungen, als Empfindungen, einschränkt, so lange ist jeder Schein Wahrheit, und ich *glaube zu empfinden* eben so viel, als ich *empfinde*. Der verkehrteste Geschmack also kann hierin weder trügen, noch täuschen, so lange wir bei der subjectiven Empfindung stehen bleiben. Falschheit findet auch hier nur bei der Beurtheilung statt, wo eine Art von Rechnungsfehler mit unterlaufen, und auf Irrwege führen kann. Der richtige Geschmack nämlich erwäget alle Theile eines Gedanken, oder Gegenstandes, vergleichet Haupt- und Nebenbegriff, setzt jedes in sein gehöriges Licht, berechnet Schönheit gegen Fehler, und fällt sein Urtheil nach dem Eindruck des Ganzen. Der fehlerhafte Geschmack hingegen vertheilet Licht und Schatten nach einem unrichtigen Ebenmaße, hält sich an einen Nebenbegriff fest, übersieht, was nicht übersehen werden soll, und urtheilet nach einer unrichtigen Schätzung von dem Werthe des Ganzen nach einem seiner Theile. Seine Empfindung hat evidente Wahrheit, aber seine Beurtheilung trüget.

Helvetius sucht, in einer seiner nachgelaßnen Schriften, den mißverstandnen Satz zu behaupten: daß alle menschliche Erkenntniß aus sinnlichen Empfindungen entspringe. Wie er Dieses bloß auf die Wirkung der äußern Sinne einschränkt, und die ganze Masse unsrer Begriffe aus einem Spiel der Fibern im Gehirn erklären will, so glaubt er der Seele alle allgemeine Be-

griffe absprechen zu müssen. Alles ist im Gehirn sinnlicher Eindruck, und um die Schwierigkeit zu heben, die ihm die Sprache macht, in welcher alle Wörter allgemeine Begriffe bedeuten, sagt er, die Sprache sei bloß Zeichenerkenntniß; so wie in der Algebra z. B. die Zeichen, oder in der gemeinen Rechenkunst die Zahlen nichts Anschauendes mit sich führen, und bloß als Symbolen, durch Versetzung und Vergleichung, auf richtige Schlußsätze führen können, eben also können die Wörter als leere Zeichen und Symbolen in der Sprache ein Hülfsmittel zum Denken werden und einen vernünftigen Discurs bilden. So wie wir uns dort mit der Ueberzeugung begnügen, daß wir jedem Zeichen, so bald wir wollen, einen bestimmten Werth unterlegen können, und daß das Resultat von dem bestimmten Werthe eben so richtig folgen werde, als der Calcul es von den Zeichen herausgebracht hat; auf eine ähnliche Weise, meint er, begnügten wir uns beim Gebrauch der Sprache mit der Versicherung, daß wir einem jeden Worte einen sinnlichen Eindruck von einer gewissen Gattung unterlegen können, ohne in der That etwas mehr als ein leeres Zeichen dabei zu denken, oder uns vorzustellen. Wir rechnen bloß darauf, daß die bezeichneten sinnlichen Eindrücke unter sich in denselben Verhältnissen stehen, in welche wir die Worte, oder Zeichen derselben gebracht haben: denken aber vor jetzt bloß den sinnlichen Eindruck, den die Worte als Zeichen machen. — Mithin wäre nach dieser Hypothese die ganze Sprache des Menschen eine bloße Sammlung von leeren algebraischen Zeichen, die wir nach gewissen Regeln versetzen und verbinden.

Mich dünkt, wenn diese Hypothese wahr wäre, so würden wir durch die Sprache zwar Vernunftschlüsse machen, aber keine Empfindungen erregen können. Bloße symbolische Erkenntniß, wie die in der Rechenkunst und Algebra, läßt das Gemüth unbewegt, kann weder Liebe, noch Haß, weder Furcht, noch Mitleiden, überhaupt weder Lust, noch Unlust erzeugen. Wir würden bei der Vorstellung des vortrefflichsten Schauspielers, bei Lesung eines Gedichts oder einer Rede, so kalt und gleichgültig bleiben, als wir bei einer algebraischen Rechnung sind. Wie geht es aber zu, daß wir durch die Sprache gleichwol die größten Wirkungen dieser Art hervorbringen können? Empfindungen können nicht trügen. Wo Empfindung ist, da schließen wir mit der größten Sicherheit auf anschauende, unmittelbare Erkennt-

niß. Unsere allgemeine Notionen, und die Wörter, die sie vorstellen, müssen also nicht bloß in Zeichenerkenntniß bestehen; es muß ihnen, wenigstens durch Ideenverbindung, allezeit etwas Anschauendes, etwas unmittelbar Erkanntes anhängen, wodurch sie das Gemüth zur Theilnehmung erwecken und Empfindung von Lust und Unlust erregen können.

V.

Dasein — Wachen — Träume — Entzückung.

Wenn der Dichter aus dem grenzenlosen Reiche seiner Einbildungskraft, in welchem er lange genug umhergeschweift, zur lieben Muttererde, seiner Heimath, zurückkehrt, stimmt er den frohen Gesang an:

> Sei mir gegrüßt, ich sehe dich wieder,
> Erde, mein mütterlich Land.

Wir kommen von einer ähnlichen Reise, aus dem Lande der Möglichkeit und der Ideen, in dieses wirkliche Leben zurück, in welchem wir besser zu Hause zu sein glauben. Wir könnten einen ähnlichen Gesang anstimmen, und getrosten Muthes unsern Weg fortsetzen, wenn uns nicht die Skeptiker gerade hier die Wege am meisten abgegraben, und die mehrsten Fußangeln eingelegt hätten. Gerade hier müssen wir also am vorsichtigsten sein, und keinen Fuß vorrücken, bevor wir den Boden untersucht haben.

Lasset uns den Begriff des Daseins bis auf seinen ersten Keim verfolgen; nicht um ihn durch Worte zu erklären, sondern bloß um seiner Entstehung nachzuforschen, und zu untersuchen, wie er sich nach und nach in uns festgesetzt hat. — Unsre Gedanken als Gedanken betrachtet sind das Erste, das sich uns aufdringet. Wir können nun einmal nicht zweifeln, daß sie in uns wirklich vorhanden sind, Abänderungen von uns selbst sind, und wenigstens eine subjective Wirklichkeit haben. Hiernächst ist auch unser eigenes Dasein eine nothwendige Bedingung, ohne

welche kein Untersuchen, ja überall kein Zweifeln und kein Denken statt finden kann. Cartesius setzte mit Recht, als die Grundveste alles Nachdenkens, den Schluß voraus: Ich denke; also bin ich. Wenn meine innere Gedanken und Empfindungen in mir wirklich sind; wenn das Dasein dieser Abänderungen meiner selbst nicht geleugnet werden kann, so muß auch das Ich zugegeben werden, dem diese Abänderungen zukommen. Wo Abänderungen sind, da muß auch ein Subject vorhanden sein, das Abänderung leidet. Ich denke; also bin ich.

Der Weltweise hätte mit gleichem Rechte sagen können: Ich hoffe, also bin ich; ich fürchte, also bin ich, u. s. w. Allein alle Veränderungen, die innerhalb unser selbst vorgehen, haben, nach seiner Theorie, das gemeinschaftliche Merkmal, das er Gedanken nennt. Er befaßte sie also alle in dem allgemeinen Worte: ich denke. Und das Dasein? Wenn wir von uns selbst ausgehen, wie wir in allen unsern Erkenntnissen nothwendig thun müssen; so ist Dasein bloß ein gemeinschaftliches Wort für Wirken und Leiden. Wir sind uns bewußt, daß wir in jedem Augenblick unsres Lebens wirken oder leiden; und das Merkmal, das sie beide gemeinschaftlich haben, nennen wir Dasein. Ich habe Begriffe und Empfindungen; also bin ich ein begreifendes und empfindendes Wesen. Ich wirke, oder leide; also bin ich wirklich vorhanden. Muß ich, vermöge der augenscheinlichsten Ueberzeugung, das Erste zugeben, so wird, als eine nothwendige Folge, das Letzte nicht in Zweifel zu ziehen sein.

Nach unserer Erklärung von Wahrheit und Unwahrheit, folgt alles Dieses ganz natürlich. Unsre unmittelbaren Empfindungen der innern und äußern Sinne, und Alles, was nach den Regeln des Denkens aus denselben zu schließen ist, kann nicht bloß die Folge unsers Unvermögens sein; setzet unstreitig ein Denkensvermögen voraus. Eben so wenig kann das Subject, in welchem Dieses vorgeht, bloßes Unvermögen, bloße Einschränkung sein. Schranken setzen ein Wesen voraus, das eingeschränkt wird. Abänderung ist, ohne etwas Fortdauerndes, das abgeändert wird, nicht denkbar. Alle meine subjective Erkenntnisse haben, als subjective betrachtet, unstreitige Wahrheit; ihr idealisches Dasein kann weder Schein, noch Irrthum sein. Meine eigene Wirklichkeit ist weder Täuschung, noch Irrthum, und also Wahrheit.

Glaubet nicht, meine Lieben! daß ich die Absicht habe, durch alle diese abgezogene Worte die ersten Elemente unsrer Erkenntniß

begreiflicher zu machen. Ich bin es sehr überzeugt, daß sie oft durch dergleichen Wortgepränge nur noch mehr verdunkelt werden. Das Erklären durch Worte muß irgendwo seine Grenzen haben, wenn wir in der Erkenntniß vorwärts gehen, und nicht immer gleichsam in einem Zirkel herumgeführt werden sollen. Meine Bemühung geht bloß dahin, bei euch, durch mancherlei Redensarten und Wendungen, eben die Gedanken zu erregen, die ich in mir habe, und zu meiner Absicht tauglich finde. Wenn von sinnlichen Dingen die Rede ist, und ich euch z. B. eine Erklärung aus der Naturgeschichte begreiflich machen will, so bringe ich euch verschiedene Individua von derselben Art so lange unter die Augen, bis ich versichert bin, daß ihr euch ihr gemeinschaftliches Merkmal abgesondert, und also einen Begriff von der Art gebildet habt. Da wir aber hier mit übersinnlichen Dingen zu thun haben, die nicht anders, als durch Zeichen dargelegt werden können, so muß ich die Worte und Redensarten so lange wenden, und euch von verschiedenen Seiten vorhalten, bis in eurer Seele eben Das vorgeht, worauf meine Absicht gerichtet ist. Ich bin also weit entfernt, euch schulgerechte Erklärungen vom Denken, Dasein, Ich u. s. w. geben zu wollen. Ich will euch bloß durch meine Worte zum Nachdenken anführen, und durch die Abwechselung der Ausdrücke euch gerade auf Das aufmerksam machen, was sie gemeinschaftlich haben, gerade die Gedanken bei euch erwecken, die meinem Zwecke gemäß sind.

Das Dasein meiner Vorstellungen also, bloß als subjective betrachtet, so auch mein eigenes Dasein, und Alles, was aus diesen, vermöge der Gesetze des Denkbaren, gefolgert werden kann, ist über allen Zweifel hinweg. Jenes, als unmittelbare sinnliche Erkenntniß, läßt auch keine Besorgniß eines Rechnungsfehlers zurück. In so weit es aber, durch die Gesetze des Denkbaren, mit der reinen Vernunfterkenntniß verbunden wird, ist der Zweifel nicht völlig aus der Acht zu lassen: ob auch die Regeln richtig angewendet worden, und nicht ein Trugschluß oder Rechnungsfehler auf Irrwege verleitet hat.

Ich werde aber in dem Bezirke der Begriffe, deren ich mir bewußt bin, auch solche gewahr, die ich nicht bloß für Vorstellungen gelten lassen, sondern zugleich für Darstellung äußerlicher Gegenstände halten muß. Sie sind nicht bloß Abänderungen von mir, und einzig und allein in mir selbst, als ihrem Subject, anzutreffen; sondern ich muß mir selbst von ihnen ge-

stehen, daß sie zugleich Abdrücke äußerlicher Gegenstände sind, die ihr eigenes Dasein für sich haben. Im Wachen, und so lange ich gesund bin, ist mir nichts leichter, als diese Gattung der Begriffe zu erkennen, und von andern zu unterscheiden. Sie führet ihre Augenscheinlichkeit mit sich, die sich dem gesunden Menschensinne aufdringet, und keinen Widerspruch leidet. Im Traume hingegen, in der Trunkenheit, im Wahnwitz, in der Entzückung pflegen wir diese beiden Gattungen zu verwechseln, und eine Reihe subjectiver Vorstellungen für Darstellung äußerlicher Gegenstände zu halten. Wir erkennen im Wachen unsern Zustand und unterscheiden ihn vom Traume. In währendem Träumen sind wir hierzu nicht aufgeleget. Es entstehen zwar in diesem Zustande selbst sehr oft schwache Zweifel, ob Das, was wir sehen und hören, nicht bloße Träume sein mögen? Allein sie werden gar bald von der anscheinenden Evidenz der äußern Sinne überwältiget, und verschwinden, ohne uns von unserm wahren Zustande zu unterrichten. Die Bemerkung wird Jeder von euch bei sich selbst zu machen Gelegenheit gehabt haben. So oft im Traume ein Umstand vorkömmt, der ungereimt scheint, und mit den bekannten Gesetzen der Natur streitet: so werden wir aufmerksam, und fragen uns selbst: Sollte Dieses nicht ein bloßer Traum sein? Der Zweifel entsteht, und vergeht eben so leicht wieder, ohne uns über unsern Zustand ein weiteres Licht zu geben. Die Frage ist: Läßt sich das Criterium deutlich angeben, woran Vorstellung von Darstellung zu unterscheiden ist? Kann der Ausspruch des gesunden Menschenverstandes, der im Wachen so unwiderstehlich ist, in Vernunfterkenntniß verwandelt werden? Und wie gehet es zu, daß eben dieses Criterium, in währendem Traume, seine Untrüglichkeit verliert, und nicht mehr im Stande ist, uns aus der Verwirrung zu reißen?

Ihr werdet euch aus der Lehre von der Verbindung unsrer Begriffe, die ich euch zu einer andern Zeit vorgetragen, noch zu erinnern wissen, daß diese nach verschiedenen Regeln der Ordnung auf und neben einander zu folgen pflegen. Einmal nach einer subjectiven Ordnung, nach dem Gesetze des Witzes, der Einbildungskraft, oder der Vernunft. Begriffe, die wir zu einer andern Zeit zugleich gehabt haben, die ähnliche Merkmale enthalten, oder die nach dem Gesetz der Vernunft aus einander folgen, bringen sich im Traume sowol als im Wachen einander wieder hervor, und Dieses nennen wir die subjective Ideenverbindung.

Stehn sie aber unter sich in einer von uns unabhängigen Causalitätsverbindung, folgen sie deswegen auf und neben einander, weil sie, nach anerkannten Gesetzen der Natur, als Ursachen und Wirkungen mit einander verknüpft sind: so nennen wir Dieses eine objective Verbindung der Ideen. Wir verstehen darunter eine Reihe von Begriffen, die nicht bloß von unsern Seelenkräften und ihren Wirkungen und Einschränkungen abhängt, sondern äußerliche Gegenstände voraussetzt, als Urbilder der Begriffe, in deren Kräften, wechselsweisen Einwirkung und Zusammenhang, sie ihren objectiven Grund haben.

Den Zustand, in welchem die objectiven Ideenverbindungen in unserer Seele die herrschenden sind, nennen wir das Wachen. Der bei weitem größere Theil unserer Vorstellungen folgt in diesem Zustande auf und neben einander, nicht nach den Gesetzen unserer Seelenkräfte; nicht, weil wir sie zu einer andern Zeit zugleich gehabt haben; nicht, weil unser Witz eine Aehnlichkeit an ihnen bemerkt, oder unsere Vernunft sie so und nicht anders denkbar findet; sondern, weil ihre Urbilder unter sich, nach uns bekannten Naturgesetzen, in Causalitätsverbindung stehen. Wie wir zu der Kenntniß der Naturgesetze und dieser Causalitätsverbindungen gelangen, haben wir im Vorhergehenden gesehn. Sie stützet sich hauptsächlich auf eine unvollständige Induction; auf eine Schlußart von Oft auf Immer, die in vielen Fällen an Untrüglichkeit der vollkommensten Evidenz sehr nahe kommen kann. In dieser Ordnung und Verbindung also steht der größte Theil unsrer Begriffe, in währendem Wachen. Unsere Seele ist zwar geneigt, in jedem Augenblicke von dieser objectiven Reihe in etwas abzuweichen, und in die ihr eigenthümliche, subjective Ideenverbindung überzugehen. Da aber in währendem Wachen die objective Ordnung der Begriffe die herrschende ist, so wird sie von ihrer subjectiven Abschweifung gar bald abgerufen, und in die Reihe wirklicher Dinge zurückgebracht. Je mehr eine Vorstellung Interesse für uns hat, oder wie man sehr nachdrücklich zu sagen pflegt, je mehr uns eine Vorstellung an sich ziehet; desto länger und anhaltender ist der Abweg, auf welchen wir durch die subjective Ideenverbindung geführt werden; desto mehr ist unser wachender Zustand mit einer Art von Träumerei verbunden, deren Wirkung man in der Zerstreuung, Begeisterung, oder Entzückung bemerken kann. Zuweilen ist die Kraft, mit welcher wir von einer gewissen Vorstellung eingenommen sind, so groß, daß

sie die objective Reihe der Dinge überwältigt, uns aus der Ordnung der Natur völlig hinaus und auf eine subjective Ideenverbindung führt, die einem wachenden Traume gleich ist. Dieses ist der Zustand heftiger Gemüthsbewegungen, der Schwärmerei und der Begeisterung, die der Odendichter nachahmt.

Wir Deutschen nennen diesen Zustand Entzückung, mit vieler Bedeutung. Die Seele wird gleichsam dieser sinnlichen, gegenwärtigen Reihe der Dinge entzogen und in eine andere versetzt, die ihr eigen ist. Bei einem Wahnwitzigen nennen wir diesen Zustand Verrückung, aus eben dem Grunde.

Der Hang der Seele, ihrer subjectiven Ideenverbindung zu folgen und sich dem Witze, oder der Einbildungskraft zu überlassen, ist ihr so natürlich, daß sie ohne kräftiges Erinnern an die gegenwärtige, wirkliche Welt, keine andere Reihe von Begriffen verfolgen, und festen Gang halten kann, als von solchen, die durch Witz und Einbildungskraft verbunden sind. Selbst zur Meditation, oder zum anhaltenden vernünftigen Nachdenken über einen und denselben Gegenstand, würde sie dieser Hang untüchtig machen. Zur Meditation gehöret, daß die Seele ihre Aufmerksamkeit auf einen Gegenstand hefte, die Begriffe in ihre Merkmale zerlege und über ihre Verbindung nach den Gesetzen des Denkbaren nachdenke. Dieses ist die Ordnung der Vernunft, welcher die Seele mit festen, unwankenden Tritten folgen muß, wenn das Meditiren von statten gehen soll. Allein das Interesse der Vernunfterkenntniß ist größtentheils zu schwach, um die Seele an ihre Ordnung zu fesseln und festen Schritt thun zu lassen. Sie würde mit jedem Schritt in Nebenwege des Witzes, oder der Einbildungskraft ausweichen, und sich nie ihres Vorsatzes wieder erinnern, wenn sie nicht ein mächtiges Bewußtsein des Gegenwärtigen zuvörderst in die wirkliche Welt zurückriefe, und sodann sie an ihren Vorsatz zu meditiren wieder erinnerte. Man sieht daher, warum das Meditiren für die Seele so viel Beschwerliches hat, und welch eine besondere Lage des Gemüths dazu gehört, wenn ihr Dieses gelingen soll. Die Vernunfterkenntniß und die Ordnung, in welcher sie die Begriffe an einander reihet, hat kein anderes Interesse für die Seele, als das Interesse des Vorsatzes. Sie folgt dieser Reihe von Gedanken, weil sie durch dieselbe einen bestimmten Endzweck zu erhalten sucht. Dieser Vorsatz, dieser Endzweck ist mehrentheils etwas Uebersinnliches, das selten mächtig genug ist, dem Reize der bil=

derreichen Einbildungskraft zu widerstehen. Die Seele würde ihm also nicht lange treu bleiben, wenn sie nicht ein dunkles Bewußtsein des Gegenwärtigen von ihrem Abwege zurückhielte. Aber auch das Bewußtsein des Gegenwärtigen muß nicht mächtig genug sein, die Seele ganz einzunehmen, und den Begriff des Vorsatzes, so wie die Gedanken, die zu ihm führen, in ihr zu verdunkeln. Das Gegenwärtige soll sie bloß an ihren wirklichen Zustand, und vermittelst desselben an ihren Vorsatz erinnern, damit sie ungestört der Ordnung der Vernunft folgen könne. Der Eindruck des Gegenwärtigen muß weder zu stark, noch zu schwach, weder zu lebhaft, noch zu unkräftig sein, wenn die Seele sich, in der zum Meditiren glücklichen Lage, soll erhalten können. Allzu starke Eindrücke des Gegenwärtigen überwältigen die Vernunfterkenntniß zu sehr; allzu schwache hingegen überlassen die Seele dem Spiele der Einbildungskraft, und sie weicht in Träumereien aus. Nicht Jeder hat die Anlage, die sinnlichen Eindrücke, so oft es nöthig ist, auf diesen gemäßigten Ton zu stimmen, und Niemand hat sie zu allen Zeiten und unter allen Umständen. Ein Malebranche wird allen starken sinnlichen Eindrücken ausweichen und das Tageslicht selbst durch den Vorhang verdunkeln müssen, um der Reihe seiner Meditationen ungestört folgen zu können; ein Euler hingegen die außerordentliche Fertigkeit haben, mitten im Gewühle der Kinder und des Hausgesindes die schwersten algebraischen Fragen aufzulösen, und die Abhandlungen zu schreiben, die wir bewundern.

Wo sind wir hingerathen? Habe ich doch selbst die Lehre, die ich vortragen wollte, durch mein eigenes Beispiel bestätigt. Ich ging davon aus, den Unterschied zwischen subjectiven und objectiven Vorstellungen anzugeben, um das Kennzeichen zu finden, wodurch wir den Zustand des Wachens vom Traume unterscheiden. Ohne diesen Endzweck noch völlig erreicht zu haben, ist die Seele dem Gange der Einbildungskraft gefolgt, hat sich in Beschreibung der Entzückung und Begeisterung eingelassen, ist von diesen auf die Erfordernisse der Meditation ausgewichen, und nun war ich im Begriffe, auf die Regeln des lyrischen Gedichts auszuschweifen. Als ein Mittelding zwischen Meditation und Begeisterung hat das lyrische Gedicht seinen eigenen Gang, der sich aus dem Vorigen so ziemlich bestimmen läßt. Der Anfang, wo das Interesse den Dichter in Worte ausbrechen läßt; der Fortgang, wo er seine Begriffe nach der Ordnung, die aus Medita-

tion und Begeisterung zusammengesetzt ist, verfolgt; die Sprünge, oder die plötzlichen Uebergänge aus einer Reihe der Begriffe in die andere, die den Gang des begeisterten Dichters so sehr auszeichnen; — alles Dieses war ich im Begriffe, euch der Reihe nach herzuerklären, und solchergestalt mehr dem Gange des lyrischen Dichters, als des philosophischen Lehrers zu folgen. Glücklicher Weise hat mich euer Anblick von dieser Abschweifung zurückgerufen, und mich meines Vorsatzes wieder erinnert. Ich reiße, um den Odendichter völlig nachzuahmen, den Faden hier plötzlich ab, um ihn in der nächsten Stunde wieder da anzuknüpfen, wo er sich zu verlieren angefangen hat.

VI.

Ideenverbindung — Idealismus.

Sind die Metaphysiker nicht in der That eine seltsame Art von Menschen? dürfte Mancher sprechen. Sie versagen sich das Vergnügen des Morgenschlafs, unterbrechen vielleicht den schönsten Morgentraum, um sich hier unter einer Linde die wichtige Wahrheit einander zu entdecken, daß Schlafen nicht Wachen, und Wachen nicht Träumen sei. Eine Wahrheit, die jedem Kinde auf dem Schooße der Amme so gut als ihnen bekannt ist. So lächerlich Dieses auch scheinen mag, so hat doch jedes Lächerliche, wie wir wissen, auch einen ernsthaften Gesichtspunkt, und es kömmt darauf an, von welcher Seite man es betrachten will. Gesunder Menschensinn und Vernunft fließen beide aus einer Quelle, sind eine und eben dieselbe Erkenntnißkraft. Nur geht diese langsam, und, wie Fontenelle sagt, mit schwerfälligen Elephantenschritten, wo jener gleichsam wie geflügelt zum Ziele eilt. Es ist der Bemühung des Weltweisen nicht unwürdig, zu versuchen, in wie weit er die Aussprüche des Menschensinnes in Vernunfterkenntnisse auflösen könne. Der Geometer entsieht sich nicht, nach der Strenge zu beweisen, daß die gerade Linie der kürzeste Weg zwischen zwei Punkten sei; ob ihm gleich der Cyniker mit Recht vorhält, daß Dieses auch dem Hunde bekannt sein müsse, der seinen Raub auch in gerader Linie zu ereilen sucht. Auch der thierische Sinn, antwortet Jener, hat seinen Erkenntnißgrund, und wir wollen sehen, ob wir ihn in Vernunfterkenntniß auflösen können. Wir setzen also unsere gestrige Be-

trachtung fort, ohne das Lächerliche zu scheuen, das ihr anzuhängen scheinet. Das Wachen, in so weit es die Seele angeht, ist, wie wir gesehen, ein Zustand, in welchem die objective Verbindung der Begriffe, die Ordnung der Causalität oder der Naturgesetze, das stärkste Licht hat, und in der Seele gleichsam die Oberherrschaft führet. Sie weiset einer jeden subjectiven Ideenverbindung ihren Ort in Zeit und Raum an, und ertheilt ihnen den gehörigen Grad von Licht und Kraft; sie lenkt die Aufmerksamkeit, regiert die Bewegungswerkzeuge, und leitet selbst den Gang der Vernunft beim anhaltenden Nachdenken. Alle Wirkungen der Seele befinden sich wie in einer wohlgestimmten Harmonie, so lange der Totaleindruck des Gegenwärtigen den Grundton angibt, auf welchen sie sich stützen.

Nun kann diese Harmonie und die nach derselben eingerichtete Oekonomie der Seelenverrichtungen zerrüttet und in Unordnung gebracht werden, wenn entweder die objective Ideenordnung zu schwach, oder die subjective verhältnißmäßig zu mächtig wird. Das Letztere geschieht in der Leidenschaft, Trunkenheit, Entzückung, oder im Wahnwitze. In allen diesen Zuständen haben gewisse Begriffe für die Seele einen so unwiderstehlichen Reiz, daß sie ihnen auf alle Abwege nachfolgt, dahin sie verleiten. Das Bewußtsein des Gegenwärtigen, oder die Causalitätsordnung, hat immer noch Gewalt genug, die Aufmerksamkeit, so wie die Bewegungswerkzeuge, je zuweilen nach Willkür zu lenken; aber das Interesse für eine subjective Reihe der Begriffe reißt die Oberherrschaft zuweilen an sich, führt die Seele den Gang der subjectiven Ordnung, und gibt ihr Gedanken und Handlungen ein, die mit dem wirklichen Zustande der Dinge nicht übereinstimmen. So oft die sinnlichen Eindrücke mächtig genug werden, die Seele von ihrem Abwege zurückzuführen, erkennet die Vernunft zwar ihren Irrgang, und fasset in der Trunkenheit, oder im Wahnwitze selbst den Vorsatz, ihn in der Folge zu vermeiden. Allein der Vorsatz ist nicht von Dauer. Sobald das Interesse wieder lebhaft wird, schwächt es den Eindruck des Gegenwärtigen, und stimmt ihn wieder herab zu seinem Unvermögen. Die Seele ist keiner vernünftigen Ueberlegung mehr fähig, und überläßt sich abermals der Führung ihrer schwärmerischen Ideenordnung.

Im Schlafe sind die sinnlichen Eindrücke geschwächt, aber verhältnißmäßig auch die Bilder der Imagination. Weder das Vergangene, noch das Gegenwärtige ist lebhaft genug, ein Bewußt-

sein in der Seele hervorzubringen, oder auf die Bewegungsorgane zu wirken. Alles erscheint in einem sehr geschwächten Lichte, aber in derselben Harmonie von Licht und Schatten, Hell und Dunkel, Nähe und Entfernung; etwa wie eine Gegend in der Dämmerung, oder wie ein Gemälde, das mit einem durchsichtigen Flor überzogen ist. Die Beleuchtung ist gemildert, der Eindruck nicht überwältigend und hinreißend, aber immer noch derselbe und von ähnlicher Wirkung. Wenn aber in diesem Zustand irgend ein Bild der Einbildungskraft, ein Begriff des Vergangenen, zufälliger Weise etwas mehr Lebhaftigkeit erhält, so kann dadurch eine subjective Ideenreihe in der Seele erwachen, und mit Bewußtsein verknüpft werden. Von keinem Bewußtsein des Gegenwärtigen zurückgerufen, wird die Seele, nach dem Gesetze der Imagination, oder nach Vorschrift des Interesse, von einer subjectiven Reihe der Begriffe in die andere übergehen, und Dinge der Wirklichkeit nach für verknüpft halten, die unter sich in keiner Causalitätsverbindung stehen. Der Streit dieser Erscheinung mit den Gesetzen der Natur wird sie zwar etwas aufmerksam machen, und zuweilen auf Zweifel bringen; allein zum vernünftigen Ueberlegen gehört, wie wir gesehn, unumgänglich, daß die Seele vom Eindrucke des Gegenwärtigen beherrscht werde. Kann sie aber ihrer subjectiven Ideenreihe folgen, so verschwindet der Vorsatz zu überlegen und nachzudenken in dem zweiten Augenblicke schon wieder: die Seele hat diese ganze Reihe schon verlassen, und befindet sich nunmehr in einer ganz andern Verbindung der Dinge, in welcher weder von ihrer Ueberlegung, noch von ihrem Vorsatze selbst die mindeste Spur zu bemerken ist. Diesen Zustand der Seele nennen wir träumen. Auch das Träumen ist eine Art von Verrückung in eine andere Reihe der Dinge, als diejenige, die uns umgibt. Nur daß im Traume die Vorstellungen überhaupt nicht Gewalt genug haben, auf die Bewegungsorgane zu wirken. Es ist indessen möglich, daß im Schlafe die Bilder der Einbildungskraft so lebhaft werden, daß sie auf die Bewegungsorgane wirken, und freiwillige Handlungen hervorbringen. Die sinnlichen Eindrücke können dabei ganz, oder größtentheils geschwächt bleiben, wenigstens diejenige Lebhaftigkeit nicht erlangen, die zum völligen Erwachen erfordert wird, und daher den Träumen ein freies Spiel lassen, die Organe in Bewegung zu setzen, und Dinge zu verrichten, die wir sonst nur im Wachen verrichten können. Dieser Zustand ist eine Krankheit, die man das Nachtwandeln

nennet. Die freiwilligen Verrichtungen, die in diesem Zustande geschehen, erfolgen vermöge der subjectiven Ideenverknüpfung. Von dem wirklich Gegenwärtigen nehmen sie nur so viel mit, als unmittelbar zu ihrem Zwecke gehört. Der Nachtwandler wird die Gegenstände, die ihn unmittelbar berühren, oder zunächst im Wege sind, zu vermeiden suchen, oder aus dem Wege räumen; und Dieses um so viel eher, wenn es Dinge sind, die er auch im Wachen, ohne Bewußtsein, so zu behandeln gewohnt ist. Der Totaleindruck kann immer noch fehlen, durch welchen die Seele sich in der gegenwärtigen Welt gleichsam orientirt, und zum völligen Erwachen gebracht wird.

Das Nachdenken drr Seele, haben wir gesehen, wird gestört, wenn ein Bild der Einbildungskraft lebhafter, oder das Interesse der Seele mächtiger wird, als ihr Vorsatz, die Meditation zu verfolgen. So oft aber Dieses nicht geschieht, kann die Seele ihrem Vorsatze treu bleiben, und nach dem Gesetze der Vernunft ihre Meditation ununterbrochen fortsetzen. Man sieht, daß Dieses auch sogar im Wahnwitze, oder im Traume geschehen kann; so oft weder das Interesse, noch die Lebhaftigkeit einer bildlichen Vorstellung, mit dem Erfordernisse des vernünftigen Nachdenkens in Collision kommt. Die Beispiele sind nicht selten, daß Wahnwitzige, in Dingen, die keine Uebersicht des Gegenwärtigen erfordern, und bloß den Gang der strengen Vernunft und des Nachdenkens fortgehen, oft sehr gut zurecht kommen, und die sinnreichsten Meditationen oft mit Vernunft und Ordnung auszuarbeiten im Stande sind; und man hat sogar Erscheinungen von Träumenden, die einen Beweis im Traume ausgeführt haben, der ihnen vorher im Wachen nicht gelingen wollte. So fremde Dieses auch scheinet, so läßt es sich doch einigermaßen begreiflich machen, wenn man auf den angegebenen Unterschied zwischen Träumen und Wachen Acht hat, und die eigentlichen Hindernisse in Betrachtung zieht, die dem vernünftigen Nachdenken im Traume sonst im Wege stehen.

Demokrit sagt nicht ohne Grund: Im Traume hat Jeder von uns seine eigene Welt, und beim Erwachen gehen wir Alle in eine gemeinschaftliche Welt über. Im Traume denkt ein Jeder von uns sich eine andere Reihe der Dinge, als objectiv wahr, eine Reihe der Dinge, die wenigstens nicht so, wie wir sie uns vorstellen, wirklich geworden, und die in der Ordnung, welche sie verbindet, bloß subjectiven Regeln der Ideenverbindung fol=

get. Es sind Bruchstücke aus verschiedenen Systemen genommen, die zusammen kein Ganzes ausmachen. Alle objective Wahrheit, die sie enthalten, ist das Dasein des Träumenden selbst, welches auch im Traume seine Evidenz hat, und über allen Zweifel hinweg ist. Alles Uebrige sind bloße Abänderungen dieses träumenden Wesens, und hat bloß ein idealisches Dasein, ohne äußerliches Object. Jeder gehet in seine eigene Welt über.

Die Vorstellungen des Wachenden hingegen sind Abbildungen der Dinge, die außer uns wirklich vorhanden sind, nach den Regeln der Ordnung, in welcher sie sich außer uns wirklich hervorbringen; sie gehören alle zu einer gemeinschaftlichen Welt. Sie sind zwar nicht in allen Subjecten gleich: sondern nach der Lage desselben, und nach seinem Standorte, verschiedentlich abgeändert; aber diese Verschiedenheit selbst zeigt die Einheit und Identität des Gegenstandes, den sie darstellen. Sie gleichen verschiedenen Abbildungen einer Gegend, aus verschiedenen Gesichtspunkten aufgenommen. Sie müssen verschieden sein, wenn sie wahr sein sollen; aber bloß das Aehnliche in denselben hat objective Wahrheit, das Unähnliche hingegen ist eine Folge der Perspective; wahr, in so weit es Abbildung ist, und falsch, wenn wir es als Darstellung der Gegend annehmen wollen.

Auf eine ähnliche Weise werden wir, in den Vorstellungen des Wachenden, das Wahre von der Täuschung zu unterscheiden haben. Was wir nur durch einen Sinn allein erkennen, hat bloß die Vermuthung der Wirklichkeit für sich, die sich auf die gewohnte Verbindung der sinnlichen Erscheinungen gründet. Diese kann trügen und vielleicht eine Folge der Perspective sein, die wir ohne Grund in dem Gemälde für Darstellung halten. Je mehr Sinne, in verschiedenen Entfernungen, durch mannichfaltige Mittel betrachtet, in dieser Darstellung übereinkommen; desto gewisser wird unsere Ueberführung von seinem wirklichen Dasein. Der Grund unserer Vermuthung kann nicht mehr in der Eingeschränktheit eines einzigen Sinnes liegen; denn die Uebereinstimmung führt auf einen gemeinschaftlichen Grund. Aber noch bleibt der Zweifel zurück: ob nicht der eingeschränkte Erkenntnißkreis unsrer Sinne überhaupt diesen gemeinschaftlichen Grund enthalte, und also Täuschung veranlasse. Vielleicht ist die Lage, in welcher ich mich befinde, bloß daran schuld, daß ich Dinge sehe und höre und fühle, und daher für wirklich halte, die aber bloß in mir selbst vorgehn und außer mir kein Object haben.

Je mehr Menschen aber mit mir übereinstimmen, diese Dinge so zu finden, desto größer wird die Gewißheit, daß der Grund meines Glaubens nicht in meiner besondern Lage anzutreffen sei. Er muß entweder in der positiven Denkungskraft liegen, und also wahre Darstellung sein; oder in den gemeinschaftlichen Schranken aller menschlichen Erkenntniß. Die Wahrscheinlichkeit des letzten Falles nimmt ab, wenn ich überführt werde, daß auch Thiere die Dinge so und nicht anders erkennen; jedes zwar nach seinem Standorte und nach der Perspective, aus welchen es die Dinge ansieht, aber insgesammt doch auf eine solche Weise, daß sie die Identität des Objects zu erkennen geben, von welchem sie verschiedene Seiten darstellen. Könnten wir überführt werden, daß auch höhere Wesen als wir, die Dinge mit der Abänderung, die ihrem Standorte zukömmt, so und nicht anders denken, so würde die Gewißheit, mit welcher wir das Dasein der Dinge außer uns erkennen, bis zur höchsten Evidenz heranwachsen. Wir würden eine fast vollständige Induction für uns haben, daß die Sicherheit, mit welcher wir das Dasein der Dinge außer uns annehmen, keine Folge unsers begrenzten Gesichtskreises, keine Wirkung unserer Einschränkung sei, sondern sich auf das Positive unserer Denkungskraft gründe, welches allen denkenden Wesen gemein ist. Dieses allein kann der gemeinschaftliche Grund der so ausgebreiteten Uebereinstimmung sein, nach welchem so mannichfaltige Wesen, durch mannichfaltige Erkenntnißmittel, jedes nach seinem Standorte, immer Dasselbe erkennen, und für wahr halten. Ist aber die Erkenntniß des Wirklichen eine Folge unserer Denkungskraft, so wird an ihrer Wahrheit nicht zu zweifeln sein; wenn anders Das richtig ist, was wir vom Unterschiede der Wahrheit, des Irrthums und der Täuschung oben festgesetzt haben.

Wenn wir überführt sein könnten, daß der allerhöchste Verstand sich die Dinge außer uns als wirkliche Objecte darstellte, so würde unsere Versicherung von ihrem Dasein den höchsten Grad der Evidenz erlangt haben, und keinen fernern Zuwachs mehr leiden. Dieses ist keine bloße Speculation, auf die ich euch für die Langeweile führe. Wenn wir uns vom Dasein eines höchsten Wesens und von seinen Eigenschaften überzeugt haben werden, so wird sich ein Weg zeigen, uns auch einigen Begriff von der Unendlichkeit seiner Erkenntniß zu machen, und von dieser mit mehrerer Wahrheit, vielleicht auf eine wissenschaftliche demonstrative Art, das Vorgeben der Idealisten zu widerlegen, und

das wirkliche Dasein einer sinnlichen Welt außer uns unumstößlich zu beweisen. Vor der Hand aber und bevor Dieses geschehen kann, schränken wir uns bloß auf die Sätze ein, in welchen der Idealist mit uns übereinkömmt. Er gestehet ein, daß die Gedanken, die in ihm vorgehen, als Abänderungen seiner selbst, ihr idealisches Dasein haben. Er kann folglich auch nicht leugnen, daß er selbst, als das Subject dieser Abänderungen, wirklich vorhanden sei. Andere, von ihm verschiedene, so wie er eingeschränkte Wesen, können so wie er ihr eigenes Dasein haben, und außer ihm, so wie er selbst, wirklich vorhanden sein. Er leugnet auch ihr Dasein nicht, wenn er nicht in die Ungereimtheit des Egoisten verfällt, der nur sich allein ein wirkliches Dasein zuschreibt. Ich werde in der Folge Gelegenheit haben, euch zu sagen, warum ich diese Meinung schlechtweg eine Ungereimtheit nenne. Vor der Hand habe ich es bloß mit dem Idealisten zu thun, der denkende Wesen außer sich zugibt, und seiner Wenigkeit allein nicht den Vorzug anmaßet, daß sie die einzige Substanz sei, die wirklich geworden ist. In dem Inbegriffe seiner eigenen Kenntnisse sowol, als der Erkenntniß anderer denkenden Wesen, unterscheidet der Idealist mit uns, die subjective Reihe der Dinge, die nur in ihm wahr ist, von der objectiven Reihe der Dinge, die allen denkenden Wesen nach ihrem Standpunkte gemeinschaftlich ist. Die Merkmale, woran er diese im wachenden Zustande erkennet, sind ihm, so wie uns unleugbar. Allein, sagen diese Merkmale auch Wahrheit aus? Gibt es wirklich außer uns sinnliche Gegenstände, die den Grund enthalten, warum wir uns im wachenden Zustande die Reihe der objectiven Begriffe so und nicht anders denken? Der Inbegriff unserer objectiven Ideen enthält auch leblose Substanzen, körperliche Wesen, die sich uns als außer uns befindlich darstellen. Hat diese Darstellung auch Wahrheit für sich? Nein! antwortet der Idealist, es ist Kurzsichtigkeit unserer sinnlichen Erkenntniß, daß wir so denken; es ist Sinnentäuschung, davon der Grund in unserm Unvermögen anzutreffen ist. Meine bessere Vernunft überführet mich, daß keine Substanz körperlich sein könne. Der Dualist hingegen glaubt, die Vernunft des Idealisten habe ihn durch Fehlschlüsse auf einen Irrthum verleitet; es gebe eben sowol körperliche, als geistige Substanzen; Jene zwar nicht völlig so, wie sie sich uns darstellen; denn die Schranken unserer Erkenntniß haben Manches in ihrer Vorstellung abgeändert. Indessen sei in

den mannichfaltigen Abbildungen derselben nicht Alles Perspective; nicht Alles Folge unserer Eingeschränktheit und unseres begränzten Gesichtspunktes. Das Uebereinstimmende in denselben führe vielmehr auf einen gemeinschaftlichen, außer uns befindlichen Grund der Uebereinstimmung, welches das Urbild derselben ist. Er gestehet zwar ein, daß seine Sinne zuweilen täuschen; aber nicht Alles, was sie aussagen, hält er für bloße Täuschung. Er glaubt vielmehr, Vieles in denselben folge aus der positiven Denkungskraft seiner Seele, und sei also Wahrheit. Jener spricht: Von einer Substanz, die denken kann und gedacht wird, habe ich einen unmittelbaren Begriff in mir selbst, indem ich mein eigenes Dasein erkenne. Daß andere Substanzen, die auch denken und gedacht werden, auch vorstellen und vorgestellt werden, neben mir sein können und wirklich sind; davon habe ich einen hinlänglichen Begriff. Was für einen Begriff aber mache ich mir von einer Substanz, die bloß materielle Eigenschaften haben, bloß gedacht werden soll, ohne selbst zu denken? Alles Dieses, antwortet der Dualist, gibt eurer Vernunft noch keinen Grund, ihr Dasein zu leugnen. So wie es vielmehr Substanzen gibt, welche denken und gedacht werden; so wie es nach unserer aller Geständniß und Glauben, eine einzige allerhöchste Substanz gibt, welche bloß denkt, und von keinem andern Wesen in ihrer Unumschränktheit gedacht werden kann, eben also gibt es auch von der andern Seite außer uns befindliche Substanzen, die zu sinnlichen Empfindungen und Gedanken die Urbilder sind, ohne selbst Vorstellungen zu haben; materielle Wesen, die bloß gedacht werden, aber nicht denken können. Was für Eigenschaften aber, fragt Jener, leget ihr dieser Substanz bei? Sind nicht alle sinnliche Eigenschaften, die ihr derselben zuschreibet, bloße Modificationen, die in euch selbst vorgehen? Ihr saget z. B., die Materie sei ausgedehnt und beweglich. Sind aber Ausdehnung und Bewegung etwas mehr, als sinnliche Begriffe, Abänderungen eurer Vorstellungskraft, deren ihr euch bewußt seid; und wie könnet ihr diese gleichsam aus euch hinaustragen, und einem Urbilde zuschreiben, das außer euch befindlich sein soll? — Wenn Dieses die Schwierigkeit ist, erwidert der Dualist, so liegt sie mehr in der Sprache, als in der Sache selbst. Wenn wir sagen, ein Ding sei ausgedehnt, sei beweglich, so haben diese Worte keine andere Bedeutung, als diese: ein Ding sei von der Beschaffenheit, daß es als ausgedehnt und beweglich gedacht

werden müsse. A sein, und als A gedacht werden, ist der Sprache, so wie dem Begriffe nach, ebendasselbe. Wenn wir also sagen, die Materie sei ausgedehnt, sei beweglich, sei undurchdringlich, so sagen wir freilich weiter nichts, als es gebe Urbilder außer uns, die sich in jedem denkenden Wesen als ausgedehnt, beweglich und undurchdringlich darstellen.

Niemanden von uns aber ist es noch eingefallen, diese sinnlichen Begriffe oder Erscheinungen, welche die Abbildungen der Materie sind, in die Materie selbst hineinzulegen. Wir sagen bloß: die Vorstellung, die wir von materiellen Wesen, als ausgedehnt, beweglich und undurchdringlich haben, sei keine Folge unserer Schwachheit und unsers Unvermögens; sie fließe vielmehr aus der positiven Kraft unserer Seele, sie sei allen denkenden Wesen gemein, und mithin nicht bloß subjective, sondern objective Wahrheit.

VII.

Fortsetzung. Streit des Idealisten mit dem Dualisten. — Wahrheitstrieb und Billigungstrieb.

In der letzten Vorlesung habe ich gesucht, den Streit zwischen den Spiritualisten und Dualisten ins Reine zu bringen, und euch zu zeigen, auf welche feine Distinction er am Ende hinausläuft. Der Anhänger des Idealismus hält alle Phänomena unserer Sinne für Accidenzen des menschlichen Geistes, und glaubet nicht, daß außerhalb desselben ein materielles Urbild anzutreffen sei, dem sie als Beschaffenheiten zukommen. Der Dualist hingegen spricht: Ich finde in diesen sinnlichen Erscheinungen, die ihr Accidenzen der Seele nennt, so viel Uebereinstimmung zwischen verschiedenen Sinnesarten, zwischen Menschen und Menschen, ja sogar zwischen Menschen und Thieren, daß ich mich für berechtiget halte, den Uebereinstimmungsgrund nicht in mich selbst, sondern in Etwas zu setzen, das außer mir befindlich ist. Als Accidenzen in mir, sind die sinnlichen Phänomena Abbildungen desselben, die, wie alle Abbildungen aus einem gewissen Gesichtspunkte, zwar etwas Perspectives haben, aber deswegen nicht ohne Wahrheit sind. Das materielle Urbild enthält den Grund von der Wahrheit und Uebereinstimmung aller dieser Abbildungen. Es erregt in uns die Vorstellung von Ausdehnung, Bewegung, Figur, Undurchdringlichkeit u. s. w. Daher ist dieses Urbild selbst ausgedehnt, beweglich, undurchdringlich und nimmt gewisse Figuren an. Man läßt sich durch leere

Worte hintergehen und in die Irre führen, wenn man unter dem Ausdrucke, ausgedehnt, beweglich und undurchdringlich sein, ein Mehreres verstehen will.

Seid ihr es nicht vielmehr selbst, sprach letzthin ein Anhänger des geistigen Systems, mit dem ich mich hierüber in Streit einließ: Seid ihr es nicht vielmehr selbst, der diese Verwirrung in der Sprache veranlaßt, und uns darin zu verwickeln sucht? Alle Eigenschaften, die ihr diesem Urbilde zuschreibet, sind, eurem eignen Geständnisse nach, bloße Accidenzen der Seele. Wir wollen ja aber wissen, was dieses Urbild selber sei, nicht, was es wirke. Freund, antwortete ich, wenn Dieses euer Ernst ist, so dünket mich, ihr verlanget Etwas zu wissen, das schlechterdings kein Gegenstand des Wissens ist. Wir stehen an der Grenze, nicht nur der menschlichen Erkenntniß, sondern aller Erkenntniß überhaupt, und wollen noch weiter hinaus, ohne zu wissen, wohin. Wenn ich euch sage, was ein Ding wirket oder leidet, so fraget weiter nicht, was es ist. Wenn ich euch sage, was ihr euch von einem Dinge für einen Begriff zu machen habet, so hat die fernere Frage, was dieses Ding an und für sich selbst sei? weiter keinen Verstand. Und so haben sich die Weltweisen von jeher öfters mit Fragen gequälet, die im Grunde nicht zu beantworten sind, weil sie aus leeren Worten bestehen, die keinen Sinn mit sich führen. So fragt der Atheist, was denn Gott eigentlich sei? Zeiget ihm, was Gott gewirket habe; zeiget ihm die ganze Herrlichkeit der Schöpfung und alle Schönheit und Vollkommenheit, die sie enthält. Saget ihm, Gott habe dieses Alles hervorgebracht, mit Weisheit hervorgebracht und erhalte und regiere dieses Alles, nach den Gesetzen der Weisheit und Güte, davon er die Spuren in jedem Sonnenstäublein, so wie in sich selbst findet. Alles Dieses befriediget ihn nicht. Er fährt fort, zu fragen: Was ist denn aber Gott selbst?

Erinnert euch, fuhr ich fort, daß die Materialisten, welche alle einfache geistige Wesen für Hirngespinnste halten, uns durch eine ähnliche Frage in die Enge zu treiben glauben. Was ist denn, sprechen sie gemeiniglich, was ist denn euer einfaches, geistiges Wesen, das weder Größe noch Figur, weder Farbe noch Ausdehnung haben soll? Umsonst führet ihr den Materialisten in sich selbst zurück, und lasset ihn auf Das aufmerksam sein, was in ihm selbst vorgehet, indem er denket und empfindet, begehret und verabscheuet, wirket oder leidet. Alles Dieses thut

ihm noch kein Genüge, und löset ihm die Frage noch nicht auf, was denn eine Seele sei, wenn sie nicht körperlich ist. Er überlegt nicht, daß wir vom Körper selbst auch nichts mehr wissen, als was er wirket oder leidet, und daß außer dem Wirken und Leiden eines Dings nichts weiter an ihm denkbar sei.

Derselben Waffen, fuhr ich fort, mit welchen wir gemeinschaftlich den Materialisten bestreiten, werde ich mich bedienen, auch Ihrem Einwurfe zu begegnen. Was ist das Urbild aller sinnlichen Eigenschaften, außer den Accidenzen, die davon in denkenden Wesen anzutreffen sind? Ich antworte: so was, das nicht gefragt werden kann, weil es außer dem Begriff liegen soll, und also in dem Sinne der Frage selbst kein Gegenstand der Erkenntniß sein kann. Ihr forschet nach einem Begriffe, der eigentlich kein Begriff, und also etwas Widersprechendes sein soll. Hier stehen wir an den Schranken der Erkenntniß, und jeder Schritt, den wir weiter thun wollen, ist ein Schritt ins Leere, der zu keinem Ziele führen kann. Lasset uns hier abbrechen, erwiederte mein Philosoph. Ich fürchte, daß am Ende der berühmte Zwist der Materialisten, Idealisten und Dualisten auf einen bloßen Wortstreit hinauslaufen würde, der mehr eine Sache des Sprachforschers, als des speculativen Weltweisen ist.

Mich würde Dieses nicht sehr befremden. Es wäre nicht die erste berühmte Streitfrage, um welche die Menschen sich veruneiniget, ja einander gehaßt und verfolget haben, und die am Ende auf eine bloße Wortfehde hinauslief. Die Sprache ist das Element, in welchem unsere abgesonderten Begriffe leben und weben. Sie können dieses Element zur Veränderung abwechseln, aber verlassen können sie es nicht, ohne Gefahr den Geist aufzugeben.

Ich würde hier meine Vorlesungen, in so weit sie Vorerkenntnisse zur Lehre von Gott sein sollen, endigen können, wenn ich nicht noch eine Seite zu berühren hätte, von der ich mir in der Folge großen Nutzen verspreche. Was wir bisher untersucht haben, ging bloß unsere Erkenntniß an, in so weit sie wahr oder falsch ist. Die wahren Erkenntnisse aber unterscheiden sich von einander dadurch, daß sie Wohlgefallen oder Mißfallen in der Seele erregen. Das Schöne, das Gute, das Erhabene wird von der Seele mit Lust und Wohlgefallen erkannt. Das Häßliche, Böse und Unvollkommene hingegen erreget Unlust und Widerwillen.

Man pfleget gemeiniglich das Vermögen der Seele in Er-

kenntnißvermögen und Begehrungsvermögen einzutheilen, und die Empfindung der Lust und Unlust schon mit zum Begehrungsvermögen zu rechnen. Allein mich dünket, zwischen dem Erkennen und Begehren liege das Billigen, der Beifall, das Wohlgefallen der Seele, welches noch eigentlich von Begierde weit entfernt ist. Wir betrachten die Schönheit der Natur und der Kunst, ohne die mindeste Regung von Begierde, mit Vergnügen und Wohlgefallen. Es scheinet vielmehr ein besonderes Merkmal der Schönheit zu sein, daß sie mit ruhigem Wohlgefallen betrachtet wird; daß sie gefällt, wenn wir sie auch nicht besitzen, und von dem Verlangen sie zu benutzen auch noch so weit entfernt sind. Erst alsdann, wenn wir das Schöne in Beziehung auf uns betrachten, und den Besitz desselben als ein Gut ansehen; alsdann erst erwacht bei uns die Begierde zu haben, an uns zu bringen, zu besitzen: eine Begierde, die von dem Genusse der Schönheit sehr weit unterschieden ist. Wie aber dieser Besitz, so wie die Beziehung auf uns, nicht immer statt findet, und selbst da, wo sie statt findet, den wahren Freund der Schönheit nicht immer zur Habsucht reizet, so ist auch die Empfindung des Schönen nicht immer mit Begierde verknüpft, und kann also für keine Aeußerung des Begehrungsvermögens gehalten werden. Wollte man allenfalls die Richtung, welche die Aufmerksamkeit durch das Wohlgefallen erhält, denselben Gegenstand ferner zu betrachten, wollte man diese eine Wirkung des Begehrungsvermögens nennen, so hätte ich im Grunde nichts dawider. Indessen scheint es mir schicklicher, dieses Wohlgefallen und Mißfallen der Seele, das zwar ein Keim der Begierde, aber noch nicht Begierde selbst ist, mit einem besondern Namen zu benennen und von der Gemüthsunruhe dieses Namens zu unterscheiden. Ich werde es in der Folge Billigungsvermögen nennen, um es dadurch sowol von der Erkenntniß der Wahrheit, als von dem Verlangen nach dem Guten, abzusondern. Es ist gleichsam der Uebergang vom Erkennen zum Begehren, und verbindet diese beiden Vermögen durch die feinste Abstufung, die nur nach einem gewissen Abstande bemerkbar wird.

Wir können also die Erkenntniß der Seele in verschiedener Rücksicht betrachten; entweder in so weit sie wahr oder falsch ist, und Dieses nenne ich das Materiale der Erkenntniß; oder in so weit sie Lust oder Unlust erreget, Billigung oder Mißbilligung

der Seele zur Folge hat, und Dieses kann das **Formale** der Erkenntniß genannt werden; denn dadurch wird Erkenntniß von Erkenntniß, Wahrheit von Wahrheit selbst unterschieden.

Das Materiale der Erkenntniß leidet keine Abstufung. Ein Begriff kann nicht mehr, nicht weniger wahr als der Andere sein. Wenn es andem ist, daß Wahrheit allezeit eine Folge der positiven Denkungskraft der Seele ist, so findet hier kein Mehr oder Weniger statt. Die Wahrheit ist mit einer unveränderlichen Größe zu vergleichen; sie ist eine unzertrennliche Einheit, die entweder ganz oder gar nicht anzutreffen ist. Daher auch in der Sprache das Beiwort **wahr** selten eine Comparation leidet. Das Vergleichungswort **wahrer** ist eben so ungewöhnlich als der Superlativ, **das wahrste**.

Das Formale in der Erkenntniß aber hat nicht nur seine Abstufung, sondern das Wesen derselben bestehet hauptsächlich in der Vergleichung, in Mehr oder Weniger. Im Grunde betrachtet, führt jede Erkenntniß schon eine Art von Billigung mit sich. Ein jeder Begriff, in so weit er bloß denkbar ist, hat Etwas, das der Seele gefällt, das ihre Thätigkeit beschäftiget, und also mit Wohlgefallen und Billigung von ihr erkannt wird. Nichts ist im höchsten Grade böse, nichts im höchsten Grade häßlich. Wie aber die Seele bei einem Begriffe mehr Wohlgefallen, angenehmere Beschäftigung finden kann, als bei einem andern, so kann sie jenen lieber haben wollen und diesem vorziehen. In dieser Vergleichung und in diesem Vorzuge, den wir einem Gegenstande geben, bestehet das Wesen des Schönen und Häßlichen, Guten und Bösen, Vollkommenen und Unvollkommenen. Was wir in dieser Vergleichung als das Beste erkennen, wirket auf unser Begehrungsvermögen, und reizet, wenn es keinen Widerstand findet, zur Thätigkeit. Dieses ist die Seite, von welcher das Billigungsvermögen an das Verlangen oder Begehren grenzet.

Ferner: Das Materiale der Erkenntniß trennt das Denkbare vom Undenkbaren, das Wirkliche vom Nichtwirklichen. Das Falsche als eine Folge von der Einschränkung des Denkensvermögens, kann nicht nur nicht wirklich vorhanden sein, sondern muß auch, unter gewisser Bedingung, nicht gedacht werden können. Mit dem Formalen der Erkenntniß aber verhält es sich ganz anders. Nur der höchste Grad des Häßlichen und Bösen kann weder gedacht werden, noch wirklich vorhanden sein. Jede Abstufung derselben

aber läßt sich nicht nur mit gleicher Wahrheit denken, sondern kann auch, unter gewissen Umständen, das Beste werden, und zur Wirklichkeit gelangen. Das Falsche ist eine bloße Verneinung, und kann nirgend anzutreffen sein. Das Häßliche und Böse aber, in so weit es bloß in der Vergleichung diesen Namen erhält, kann wirklich vorhanden sein; jedoch mit der Bedingung, wie wir weiter sehen werden, daß es irgendwo und irgendwann, d. h. unter gewissen Bestimmungen der Zeit und des Raumes, in der Vergleichung das Beste werde.

Noch einen Unterschied zwischen diesen verschiedenen Rücksichten in der Erkenntniß gebe ich euch zu bemerken, der mir von wichtigen Folgen zu sein scheint. Beides, sowol das Erkenntniß- als das Billigungsvermögen, sind, wie ihr aus der Psychologie wisset, Aeußerungen einer und derselben Kraft der Seele; aber verschieden, in Absicht auf das Ziel ihres Bestrebens. Jenes gehet von den Dingen aus, und endiget sich in uns; da hingegen Dieses den entgegengesetzten Weg nimmt, von uns selbst ausgehet, und die äußern Dinge zu ihrem Ziele hat. Ich erkläre mich.

Eine jede Kraft führt das Bestreben mit sich, denkbare Accidenzen zur Wirklichkeit zu bringen; entweder in der Substanz selbst, der diese Kraft zukömmt, oder in einer außer ihr befindlichen Substanz, welche alsdann die leidende genannt wird. Der Erkenntnißtrieb ist von der ersten Gattung. Er setzet die Wahrheit als unveränderlich zum voraus, und suchet die Begriffe der Seele mit derselben übereinstimmend zu machen. Das Ziel seiner Thätigkeit ist objective Wahrheit, und er gehet darauf aus, in dem denkenden Wesen solche Prädicate zur Wirklichkeit zu bringen, die derselben gemäß sind. Vermöge des Triebes zur Wahrheit, suchen wir unsere Erkenntniß, ohne Rücksicht auf das Wohlgefallen oder Mißfallen, mit der unveränderlichen Wahrheit in Uebereinstimmung zu bringen. Nicht also bei der Aeußerung des Billigungstriebes. Wenn dieser in Bewegung gesetzt wird, so ist sein Ziel nicht in uns, sondern in den Dingen außer uns anzutreffen, und er gehet darauf aus, in denselben solche Accidenzen wirklich zu machen, die mit unserer Billigung, mit unserm Wohlgefallen, mit unsern Wünschen übereinstimmen. Jener will den Menschen nach der Natur der Dinge, Dieser die Dinge nach der Natur des Menschen umbilden.

Ich glaube, aus diesem sehr auffallenden Unterschiede so

manche Erscheinung erklären zu können, die sonst ihre Schwierigkeit hat. Wie gehet es zu, daß der Mensch die Wahrheit und zugleich die Erdichtung liebet? Wie können so widersprechende Neigungen in einem Subject beisammen sein? Jetzt ist ihm die Wahrheit theurer als seine Ruhe, als sein Leben; und jetzt hat er ein williges Ohr, sich durch das albernste Kindermährchen bethören und in die heftigste Gemüthsunruhe setzen zu lassen. So sehr er die Wahrheit liebt, eben so sehr wünscht er zuweilen getäuscht zu werden.

Mich dünkt, es kömmt auf die Absicht an, die wir bei einer Erkenntniß haben. Wir wollen entweder unsern Erkenntnißtrieb in Bewegung setzen, um ihn dadurch vollkommener zu machen; oder wir haben dieselbe Absicht mit dem Billigungstriebe. Ist Jenes, so ist Wahrheit das Ziel unsers Wunsches, und jede andere Betrachtung, so theuer und so wichtig sie uns auch ist, muß derselben weichen. Wir wollen wissen, wie die Dinge beschaffen sind, nicht wie wir sie wünschen. Der Geometer soll, unserer Gemächlichkeit halber, nichts von der Strenge seiner Beweise vergeben, und der Geschichtschreiber keine Umstände erdichten, um unserer Neigung zu schmeicheln. Wenn wir Wahrheit suchen, so kann nur Wahrheit uns befriedigen.

Ein Anderes ist es hingegen, wenn wir die Absicht haben, unser Billigungsvermögen zu beschäftigen, und dadurch vollkommener zu machen. In dieser Rücksicht liebt der Mensch Erdichtung. Er bildet die Dinge so um, wie sie seiner Neigung gemäß sind, wie sie sein Wohlgefallen und Mißfallen in ein angenehmes Spiel setzen. Er will nicht unterrichtet, er will bewegt sein. Gern läßt er sich also täuschen, und Dinge als wirklich darstellen, die seiner bessern Ueberzeugung und der Wahrheit nicht gemäß sind. Seine Vernunft schweiget, so lange bloß seine Neigungen anmuthig beschäftigt sein sollen.

So oft wir an der Sache selbst und ihrer Wirklichkeit Antheil nehmen, so widersetzen wir uns aller Täuschung, so glücklich sie uns auch machen würde, und streben nach Wahrheit. Bei der unglücklichsten Nachricht, die uns hinterbracht wird, dringen wir auf Ueberzeugung, ob wir gleich vorher vermuthen, daß sie uns nur großes Elend bringen werde. Der Geizige, der vielleicht seinen verborgenen Schatz nie aufgegraben haben würde, mit welcher Bestürzung eilet er hin, sobald der mindeste Verdacht entstehet, daß er gestohlen sein könnte; mit welchem Un-

gestüm suchet er sich von der Wahrheit zu überführen, und er könnte bei fortdauernder Täuschung so glücklich sein! — Der Freund, der seinen Freund in Amerika am Leben geglaubt und glücklich war, ohne vielleicht die Hoffnung zu haben, ihn je wieder zu sehen, erhält die traurige Botschaft von einer Lebensgefahr, in welcher sich Jener befunden: und nunmehro kann er sich nicht länger in seinem glücklichen Wahne erhalten; er dringet auf Ueberzeugung, ob er gleich nur Bestätigung seines Elends zu erwarten hat. „Unglücklicher," spricht der eifersüchtige Mohr zum Verläumder seiner Desdemona, „Unglücklicher, bringe Beweise! Gib mir Ueberzeugung, daß Desdemona treulos sei, oder verfluche deine Geburt! Ha! ich war glücklich, so lange ich mich im Besitze ihrer Treue glaubte. Möchte sie dann ihre Reize an jeden Kriegsmann verschwendet haben! Ich wußte es nicht, argwohnte nichts davon, und war glücklich. Du hast die Natter mir in den Busen gesetzt! Gib überzeugende Beweise, oder wünsche, nie das Licht der Sonne erblickt zu haben!" In der heftigsten Gemüthsbewegung selbst erkennet er, daß seine Ruhe bloß von der Meinung abhänge, und daß er glücklich sein würde, wenn er fortfahren könnte, sich in dem Wahne von der Treue seiner Geliebten zu erhalten. Allein er fühlt die Unmöglichkeit. Sein Trieb geht auf die Sache, nicht auf die Meinung. Das Ziel seines Wunsches ist außer ihm, liegt in dem Objecte. Desdemona soll nicht bloß unschuldig scheinen; sie soll unschuldig sein, und wenn sie es nicht ist, so will er von ihrer Treulosigkeit überführt und elend sein.

Niemand von uns, meine Lieben! wird, wie ich hoffe, Anstand nehmen, lieber sein Leben zu verlieren, als z. B. eine Stadt in Brand zu stecken, oder ein ganzes Heer unschuldiger Menschenkinder, aus bloßem Muthwillen, zur Schlachtbank zu führen. Aber wenn das Uebel geschehen ist, wenn ihm von uns nicht mehr abgeholfen werden kann, so wird Jeder von uns eine unwiderstehliche Begierde empfinden, allenfalls eine beschwerliche Reise zu unternehmen, um die verheerte Stadt, oder das mit Leichen besäete Schlachtfeld in Augenschein zu bekommen. Wie läßt sich Dieses begreifen? Auch Dieses läßt sich aus der vorigen Betrachtung gar leicht erklären. So lange es von uns abhänget, ob Etwas wirklich werden soll, so kömmt es auf unsere Billigung, unser Gutfinden an, und wir unterlassen das Böse, in so weit es von uns praktisch dafür erkannt wird. So-

bald das Uebel geschehen, und nicht mehr abzuändern ist, so hört es auf, ein Gegenstand unsers Billigungsvermögens zu werden; und nunmehr reizet es unsern Erkenntnißtrieb, der die Sachen so erkennen will, wie sie sind, nicht wie wir sie wünschen oder lieben. So lange wir noch handeln können, ist das Gute der Gegenstand unsers Wunsches, und das Beste der Gegenstand unsers praktischen Willens. Wir wünschen Alles thun zu können, was wir für gut halten, und thun wirklich Das, was uns für jetzt das Beste zu sein scheinet. Sobald wir aber die Sachen nicht mehr nach unserm Wunsche abändern können, so bleibet uns nichts mehr zurück, als unsern Erkenntnißtrieb zu befriedigen und die Wahrheit zu erfahren, wenn sie auch das größte Unglück für uns enthielte. Mit einem Worte: Der Mensch forschet nach Wahrheit, billiget das Gute und Schöne, will alles Gute und thut das Beste.

Wissenschaftliche

Lehrbegriffe vom Dasein Gottes.

VIII.

Einleitung. Wichtigkeit der Untersuchung. — Ueber das Basedow'sche Principium der Glaubenspflicht. — Axiomata.

Da ich nunmehr dem Ziele näher schreite, meine Kinder und Mitforscher der Wahrheit! da ich jetzt das Vorhaben auszuführen denke, die Lehre von Gott und seinen Eigenschaften mit euch gemeinschaftlich zu untersuchen, so befinde ich mich in einer Verlegenheit, die ich, nach der Art, wie ich mit euch umzugehen gewohnt bin, euch nicht bergen mag.

Soll ich euch die Wichtigkeit dieser Lehre, und den Einfluß, den sie auf die Glückseligkeit und auf die Ruhe des Menschen hat, völlig so vorstellen, wie ich davon überzeugt zu sein glaube? Wahrlich, was mich betrifft, so hat, ohne Ueberzeugung von dieser Wahrheit, das Leben für mich keinen Genuß, und das Glück selbst keine Freuden. So wie ich jetzt denke und empfinde, ist es nur diese Ueberzeugung, der ich alle meine Heiterkeit in frohen, glücklichen Tagen, und wenn ihr bei den Widerwärtigkeiten des menschlichen Lebens noch einige Beruhigung des Gemüths an mir wahrgenommen habet, der ich auch diese Beruhigung einzig und allein zu verdanken habe. Ohne Gott, Vorsehung und Unsterblichkeit haben alle Güter des Lebens in meinen Augen einen verächtlichen Werth, scheinet mir das Leben hienieden, um mich eines bekannten und oft gemißbrauchten Gleichnisses zu bedienen, wie eine Wanderschaft in Wind und

Wetter, ohne den Trost, Abends in einer Herberge Schirm und Obdach zu finden; oder wie ein Voltaire sagt, ohne diese tröstliche Aussicht schwimmen wir Alle in den Fluthen, haben unaufhörlich mit Wellen zu kämpfen, und keine Hoffnung, das Ufer je zu erreichen.

Soll ich nun eure Gemüther in eben die Stimmung zu bringen suchen, so bin ich in Gefahr, die Lage des Gleichgewichts zu verrücken, in welche wir uns versetzen müssen, wenn wir die Wahrheit untersuchen wollen. Unsere Neigung verändert das Gewicht der Wahrheitsgründe. Der Antheil, den wir an dem Resultate nehmen, leget den Gründen zuweilen einiges Gewicht zu, und nimmt zu einer andern Zeit von denselben etwas ab. Es ist schwer, in unserer eigenen Sache das Richteramt mit Unparteilichkeit zu führen; aber eben so schwer ist es von der andern Seite, uns selbst, als Partei Genüge zu thun, sobald der Richter verdächtig zu werden anfängt. Alles hänget von der Laune ab, in welcher wir uns befinden. In heitern, jovialischen Stunden, sind wir leicht zu befriedigen. Wir glauben, was wir hoffen. In einer traurigen Gemüthslage hingegen, sind wir mehr geneigt Das zu glauben, was wir fürchten. Aber der Areopagus der Vernunft, vor dessen Richterstuhle wir hier unsere Sache auszumachen haben, soll nicht nach der Neigung, sondern nach der Strenge der Wahrheit, die Gründe abwägen und Urtheil fällen.

Basedow versuchte es einst, ein neues Principium der Erkenntniß in die Philosophie einzuführen, das er die Glaubenspflicht nennet. Wenn es einen Satz gibt, spricht er, der mit der Glückseligkeit des Menschen so verknüpft ist, daß sie ohne dessen Wahrheit nicht bestehen kann, so ist der Mensch verpflichtet, denselben als wahr anzunehmen und ihm Beifall zu geben. Hiernächst suchet er zu beweisen, daß ohne Gott, Vorsehung und Unsterblichkeit keine Glückseligkeit des Menschen statt haben könne; und damit glaubt er diese drei trostreichen Lehren hinlänglich dargethan und wider alle Zweifel in Sicherheit gebracht zu haben.

So sehr sich diese Methode durch ihre Leichtigkeit, und durch den Nutzen, den sie in vielen Fällen wirklich hat, zu empfehlen scheinet, so wenig brauchbar ist sie doch, wenn von dem Dasein eines höchsten Wesens die Rede ist. Ueberhaupt erkenne ich keine Pflicht in Absicht auf Meinung, keine Verbindlichkeit, wenn

Wahrheit von Unwahrheit unterschieden werden soll. Man scheinet die beiden Seelenvermögen, die wir im Vorhergehenden so sorgfältig unterschieden haben, mit einander zu verwechseln, nimmt einen Billigungsgrund für einen Grund der Erkenntniß an und hält Das für wahr, was man gut und begehrlich gefunden hat. Nun haben wir in unsern Vorerkenntnissen gesehen, daß unser Billigungsvermögen von uns selbst ausgehet, und sein Ziel in den Gegenständen hat, die wir nach unserm Wunsche umzubilden streben; da hingegen das Erkenntnißvermögen von den Gegenständen und ihrer objectiven Wahrheit ausgehet, und zum Ziele hat, unsere Gedanken und Vorstellungen mit denselben übereinstimmig zu machen. Es ist also offenbar ein fehlerhafter Uebergang aus dem einen Seelenvermögen in das andere, wenn wir für Wahrheit erkennen, was unserer Billigung gemäß ist; wenn wir glauben und annehmen, was wir hoffen und wünschen.

Pflicht und Verbindlichkeit findet nur statt, in Absicht auf das Billigungsvermögen. Wir sind verbunden, das zu thun, was unserer Glückseligkeit gemäß ist; das zu lassen, was derselben zuwider ist. In Absicht auf Erkenntniß hingegen haben wir keine andere Pflicht, als die Pflicht zu untersuchen. Das Untersuchen der Wahrheit ist eine freiwillige Handlung, die durch Erkenntniß des Guten und Bösen regieret wird, und also eine sittliche Nothwendigkeit anerkennet, eine Verpflichtung zuläßt. Das Erkennen und Annehmen aber ist von unserm Willen nicht abhängig. Die Nothwendigkeit, anzunehmen, ist keine sittliche, sondern eine physische Nothwendigkeit. Wir geben dem für wahr Erkannten nicht Beifall, weil wir wollen oder sollen, sondern weil wir schlechterdings nicht anders können.

Der Erkenntnißgrund des Herrn Basedow kann indessen zugelassen werden, wenn wir von dem Dasein eines höchstgütigen Wesens, und daß seine Vorsehung über das Schicksal der Menschen waltet, vorher aus andern Gründen überführt sind. Wenn es wahr ist, daß ein allgütiges und ein allweises Wesen uns hervorgebracht hat, so kann es, vermöge seiner unveränderlichen Eigenschaften, uns nicht anders, als zur Glückseligkeit bestimmt haben. Kann also diese Glückseligkeit nicht bestehen, wenn der Mensch nicht zur ewigen Dauer berufen ist, so streitet seine Zernichtung mit den anerkannten Eigenschaften Gottes, und man hat gültigen Grund, die Seele des Menschen für unsterblich zu

halten. Und so wird es mit jeder Wahrheit beschaffen sein, von welcher wir darthun können, daß ohne dieselbe der Mensch nicht glückselig sein, Gott nicht die Eigenschaften haben könne, von deren Wirklichkeit wir überzeugt sind. Nur in diesem Falle kann der Billigungsgrund auch zum Erkenntnißgrunde werden. Ein höchstgütiges Wesen kann nur Dasjenige gebilliget und als Gegenstand seines Willens hervorgebracht haben, was nach seiner Allwissenheit das Beste und Vollkommenste ist. Wenn aber vom Dasein dieses allgütigen Wesens selbst die Rede ist, so trennt sich die Quelle der Erkenntniß von der Quelle der Billigung. Jedes Principium gehet seinen eigenen Weg und führet zu einem andern Ziele. Wenn wir Beides, unsere Billigung des Guten und Schönen, und unser Anerkennen der Wahrheit, durch die Worte: Beifall geben, auszudrücken pflegen, so ist es eine Zweideutigkeit der Sprache, vor der sich der Weltweise in Acht zu nehmen hat.

Wollen wir also bei der wichtigen Untersuchung, die wir vorhaben, von der Wahrheit versichert sein, so müssen wir vielmehr den Antheil aus der Acht lassen, den wir an dem Resultate nehmen, und unsern Wünschen keinen Einfluß auf unsere Ueberzeugung einräumen. Um uns der Evidenz der Mathematiker zu nähern, müssen wir auch ihre Gleichmüthigkeit nachzuahmen suchen. Unbekümmert, was das Resultat sei, opfert der Geometer Hekatomben, wenn er nur überzeugende Gewißheit erlangt hat; er wünschet bloß annehmen zu müssen; nimmt aber nicht an, weil er wünschet. Freilich wird ihm diese ungetheilte Liebe zur Wahrheit so schwer nicht, da sie ihn keine Ueberwindung, keine Selbstverleugnung kostet. Das Resultat ändert nichts in dem System seiner Glückseligkeit, und sein Wunsch ist erfüllt, wenn er nur gefunden! rufen kann. In unserm Falle hingegen hänget von dem Resultate unserer Untersuchung unser ganzes Wohl ab. Wir zittern vor der Wahrheit selbst, wenn sie nicht mit unserm Wohle übereinstimmt. Mit jedem Zweifel drohet unsere Ruhe zu verschwinden, unser ganzes System von Glückseligkeit einzustürzen. Wer kann mit ruhigem Auge die Schale wanken sehen, wenn der Ausschlag Leben oder Tod ist? Wer trauet seiner Hand Festigkeit genug zu, in dem Fleische seines geliebten Sohnes Einschnitte zu machen, um den Sitz einer Krankheit aufzusuchen? Dank sei es der Vorsehung, daß sie von Zeit zu Zeit einigen Freunden der Wahrheit die Stärke

des Geistes gibt, mit Aufopferung und Selbstverleugnung die Sätze zu prüfen, von denen ihre eigene Glückseligkeit abhänget! Sie strengen ihre Kräfte an, um Zweifel zu erregen, die ihnen ihre eigene Ruhe kosten, um wider angenommene Lehrsätze Einwürfe ans Licht zu bringen, wodurch sie sich vielleicht ihr ganzes Leben hienieden verbittern. Ohne dieses Opfer der Wahrheit würde alle Erkenntniß derselben gar bald in Vorurtheil und blinden Glauben ausarten. Der Geist der Untersuchung muß immer von neuem rege gemacht und unterhalten werden, wenn die Wahrheit, die wir anerkennen, einigen Werth haben soll. Erkenntniß ohne Untersuchung ist zuweilen von weit schlimmern Folgen, als Untersuchung ohne Erkenntniß; oder vielmehr, es hört auf, Erkenntniß der Wahrheit zu sein, sobald der Satz als ausgemacht angenommen und populär wird, ohne daß man es ferner nöthig findet, die Gründe zu prüfen, auf welchen er beruhet. Es ist wahr, die Zweifel, die von Jenem erregt worden, führen zuweilen zur Verleugnung aller Grundsätze, und haben nicht selten auf die Sittlichkeit und Handlungen der Menschen fürchterlichen Einfluß. Allein die Vorurtheile, in welche, durch Trägheit im Untersuchen, die Wahrheit selbst verwandelt wird; der blinde Glaube, mit welchem wir gewissen Sätzen anhängen, ohne sie zu prüfen, führet zu Aberglauben und Schwärmerei, die der Glückseligkeit des Menschen nicht weniger gefährlich sind. Atheismus und Aberglaube, Zweifelsucht und Schwärmerei, sind beides Krankheiten der Seele, die ihr den sittlichen Tod androhen. Nicht selten verordnet die Vorsehung eine Krankheit, um eine ihr entgegengesetzte zu heben, um dem Körper seine Gesundheit wieder zu schenken. Wir müssen also jeden Zweifel, der uns gemacht wird, mit Gelassenheit anhören, jeden Einwurf willkommen sein lassen, wenn er auch unser ganzes System zu zerrütten drohet. Nach dem natürlichen Zirkellauf der Dinge führet Wahrheit zur Beruhigung, Beruhigung zur Trägheit, und Trägheit zum Aberglauben. Alsdann ist es eine Wohlthat der Vorsehung, wenn der Geist des Zweifels und der spitzfindigsten Untersuchung rege gemacht wird, um durch Verwerfung aller Grundsätze den Rückweg zur Wahrheit wieder hinzuführen.

Sollen überredende Gründe irgend mit Nutzen angebracht werden, so geschieht Dieses bloß in der populären Methode, die Wahrheiten der natürlichen Religion vorzutragen; wo man nicht sowol darauf ausgehet, Wahrheit zu finden, als der gefundenen

Wahrheit Ausbreitung, Leben und Bewegungskraft zu geben. Die Grundsätze, die wir beständig brauchen, sollen uns beständig zur Hand sein, sollen unablässig auf unsere Neigungen, Triebe und Leidenschaften wirken. Sie müssen daher durch die Kraft der Ueberredung gleichsam in den Grund der Seele hineingesenkt, und in eine Art von unmittelbarer Erkenntniß verwandelt werden, die der mathematischen Evidenz zwar an Licht nie beikömmt, aber an Kraft und Einwirkung überlegen ist. Ich werde euch von den Grenzen sowohl, als von der Nützlichkeit dieser populären Erkenntnißart, in der Folge länger zu unterhalten Gelegenheit nehmen. Jetzt wollen wir versuchen, wie weit wir in der wissenschaftlichen Methode, über das Dasein Gottes nachzudenken, uns der Evidenz der Mathematiker nähern und wissenschaftliche Ueberzeugung erlangen können. Hier sind einige Axiomata, die aus Dem, was wir bisher abgehandelt haben, natürlich zu folgen scheinen. Ich empfehle sie eurer genauen Prüfung, damit wir in der Folge uns derselben ohne weitern Anstand bedienen, und, so oft es nützlich ist, darauf beziehen können.

Axiomata.

I.

Was wahr ist, muß durch positive Denkungskraft dafür erkannt werden können.

Dieses ist aus dem Obigen klar, und gilt sowol von Begriffen, als von Urtheilen und Schlüssen; sowol von Vernunft- als von Erfahrungswahrheiten.

Alle Wahrheit wird erkannt, von dem allerhöchsten Verstande, wenn es einen gibt, mit der allerhöchsten Evidenz; von jedem andern verständigen Wesen nach Maaßgabe seiner Fähigkeit, und in so fern es nicht durch Irrthum oder Täuschung an der Erkenntniß verhindert wird.

II.

Wessen Dasein durch keine positive Denkungskraft erkannt werden kann, das ist nicht wirklich vorhanden.

Gesetzt A sei ein Begriff in der Seele, dem also, in so weit er eine Vorstellung in einem denkenden Wesen ist, ein idealisches

Dasein zukömmt; d. h. er ist ein Accidens einer denkenden Substanz, eine Abänderung eines Denkungsvermögens. Wenn kein verständiges Wesen durch seine positive Kraft erkennen kann, daß dieses A auch wirkliches objectives Dasein habe, so ist ein vermeintes objectivisches Wirklichsein eine Unwahrheit; entweder Irrthum oder Täuschung.

III.

Wessen Nichtsein keinem verständigen Wesen begreiflich sein kann, das ist wirklich vorhanden.

Dessen Nichtsein würde Unwahrheit, d. i. Irrthum oder Täuschung sein müssen.

Wenn also von einem denkbaren Begriffe A erwiesen werden könnte, daß er ohne reales objectives Dasein nicht gedacht werden könne, so ist zugleich erwiesen, daß er objectivisch wirklich sein müsse.

IV.

Wenn ein Satz: A ist B, wahr sein soll, so muß vermöge der positiven Denkungskraft, zwischen dem Subjecte A und dem Prädicate B eine Verbindung anerkannt werden können.

V.

Diese Verbindung beruhet entweder auf dem Materialen der Erkenntniß des Subjects A, oder auf dem Formalen derselben.

Der Grund, warum dem Subject A das Prädicat B zugeschrieben wird, liegt entweder in der Beschaffenheit des Subjects, als denkbar oder nicht denkbar, oder in der Beschaffenheit desselben, als gut oder böse, begehrlich oder nicht begehrlich.

VI.

Wenn also von einem Begriffe A das wirkliche Dasein ausgesagt wird, so ist A entweder deswegen wirklich vorhanden, weil es nicht anders, als mit diesem Prädicate denkbar ist; oder deswegen, weil es nicht anders ein Gegenstand der Billigung und des Beifalls werden kann.

Das Bestreben unserer Kraft in Absicht auf Wahrheit oder das Materiale der Erkenntniß, gehet darauf aus, in uns selbst

Prädicate hervorzubringen, die mit den objectiven Beschaffenheiten der Dinge übereinkommen; in Absicht auf das Gute oder das Formale der Erkenntniß, hat unsere Kraft zum Ziele, in dem Objecte derselben unter gleich denkbaren Prädicaten das Beste zur Wirklichkeit zu bringen. Dieses ist in dem Vorigen hinlänglich aus einander gesetzt worden. Wenn also der Satz: A ist B, von einem denkenden Wesen als wahr erkannt und behauptet werden soll, so liegt der Erkenntniß= oder Behauptungsgrund in der Denkbarkeit des Begriffes A und ist eine ewige, nothwendige Wahrheit; A ist vorhanden, weil A ein wahrer Begriff ist; oder dieser Grund liegt in dem Formalen der Erkenntniß, in der Beschaffenheit des A, ein Gegenstand der Billigung zu werden, von einer freien Ursache beliebt und hervorgebracht werden zu können.

VII.

Hieraus folgt unmittelbar, daß, wenn der Satz: A ist nicht B, eben so denkbar ist, als der Satz: A ist B, so kann dieser nicht anders wahr werden, als in so fern er das Beste ist, und von einer wählenden Ursache hat gebilliget und zur Wirklichkeit gebracht werden können; oder: Unter zweien gleich denkbaren oder möglichen Dingen kann nur Dasjenige wirklich werden, welches das Beste ist.

Wenn der Begriff A sowol mit der objectiven Existenz, als ohne dieselbe denkbar ist, so liegt der Grund seines Daseins nicht in dem Materialen der Erkenntniß, sondern in der formalen Beschaffenheit, als gut und begehrlich. Diese Beschaffenheit, oder die Güte und Vollkommenheit desselben, kömmt ihm entweder allezeit unveränderlich, oder nur unter gewissen Umständen und Bedingungen zu. Im ersten Falle ist der Satz eine allgemeine unveränderliche Wahrheit, ein Gesetz der Natur; im letztern hingegen kann er nur unter gewissen Umständen irgendwo und irgendwann, als zum Besten gehörig, selbst das Beste werden und zur Wirklichkeit gelangen. Von dieser Art sind die einzelnen historischen Begebenheiten, die Zeitungen, die nur hier und da, irgendwo und irgendwann zum Vorschein kommen. Wenn z. B. die Körper eben sowol eine allgemeine Schwere haben, als nicht haben könnten, so kann der Satz: Alle Körper haben eine Schwere, nicht anders wahr werden, als

in so weit diese, ohne Rücksicht auf Zeit und Ort, so und nicht anders, als das Beste erkannt und gebilligt worden ist: Dieses machet die Schwere zum allgemeinen Naturgesetz. Wenn aber zu einer gewissen Zeit das Pulver erfunden wird, so muß in dem Inbegriff der Zeit und der Dinge, die damals wirklich waren, der Grund enthalten sein, warum diese Erfindung damals, unter diesen Bestimmungen der Zeit und des Raums, das Beste geworden ist. Beides sind zufällige Wahrheiten; aber Jenes eine zufällige, ewige Wahrheit, Dieses hingegen eine zufällige, zeitliche Wahrheit, die irgendwo und irgendwann zum Vorschein gekommen ist. Was aber anders gedacht werden kann, und unter keiner Bedingung als das Bessere gebilliget wird, kann auch unter keiner Bedingung wirklich werden und zum Vorschein kommen. Es hat keinen Grund des Daseins, weder in dem Materialen, noch in dem Formalen der Erkenntniß, und so wird vielmehr sein Gegentheil, als vergleichungsweise das Bessere, von dem Subjecte auszusagen sein.

IX.

Evidenz der reinen, — der angewandten Größenlehre. — Vergleichung mit der Evidenz der Beweise vom Dasein Gottes. — Verschiedene Methoden derselben.

Die reine Mathematik beweiset ihre Lehren ohne Hülfe der Erfahrung und der sinnlichen Erkenntniß, bloß nach den Gesetzen des Denkens, wie man es zu nennen pflegt, a priori. Die Kraft ihrer Beweise beruht auf der Entwickelung der Begriffe. Man zergliedert den Begriff A und findet den nothwendigen Zusammenhang seiner Merkmale mit dem Begriffe des Prädicats B. Dieses gibt den bejahenden Satz; die Ausschließung bringet den verneinenden Satz. Beide aber sagen weiter nichts aus, als die Verbindung zwischen den Begriffen oder den idealischen Wesen, nach den Gesetzen der Denkbarkeit.

Auf die wirklich außer uns befindlichen Dinge lassen sich die Sätze der Mathematiker nur bedingter Weise anbringen. Die wirklichen Dinge außer uns hängen eben so gut, als die idealischen Wesen der Begriffe, von den Gesetzen der Denkbarkeit ab. Dinge, die den Gedanken nach unzertrennlich sind, können auch durch das wirkliche Dasein nicht getrennt werden, und Dinge, die nicht zugleich denkbar sind, können auch nicht zugleich wirklich vorhanden sein. Es lassen sich daher alle Sätze der Mathematiker auf die wirklich existirenden Dinge, unter Voraussetzung

ihrer Wirklichkeit, mit Sicherheit anbringen. Wenn das Subject wirklich vorhanden ist, so muß ihm das Prädicat, das ihm der bejahende Satz zuschreibt, auch objective wirklich zukommen; so wie ihm das Prädicat des verneinenden Satzes auch in der Wirklichkeit nicht zugeschrieben werden kann.

Soll aber von diesen bedingten Lehrsätzen praktischer Gebrauch und Anwendung gemacht werden, so muß der Geometer sich durch die sinnliche Erkenntniß von dem wirklichen Dasein seines Subjects überführen, um das Prädicat von demselben mit Gewißheit aussagen zu können. Seine reine Vernunfterkenntniß führt ihn nicht weiter, als auf die bedingten Sätze. Wenn eine Figur ein Dreieck ist, so hat sie die Eigenschaften des Dreiecks; wenn eine Kugel wirklich vorhanden ist, so wirft sie von allen Seiten gleichen Schatten. Daß aber die vorliegende Figur ein wirkliches Dreieck, daß der vorliegende Körper eine Kugel sei, dieses muß auf Zeugniß der Sinne angenommen werden. Die Sicherheit, mit welcher der Geometer in der Ausübung seiner Wissenschaft verfährt, ist nicht mehr reine Vernunftevidenz, sondern mit der Zuverlässigkeit der sinnlichen Erkenntniß vermischt, deren Evidenz von einer andern Beschaffenheit ist, als die Evidenz der reinen Vernunft, ob sie ihr gleich an Zuverlässigkeit nichts nachgibt. Von der Natur und Beschaffenheit der Evidenz dieser verschiedenen Erkenntnisse haben wir in unsern vorigen Unterhaltungsstunden ausführlich gehandelt.

In der Lehre von Gott gibt es einen speculativen Theil, der, wie mich dünkt, mit aller Strenge der wissenschaftlichen Methode behandelt werden kann. Mit der Evidenz der reinen Mathematik können auch hier Begriffe entwickelt, und in ihre einfachsten Merkmale und Verhältnisse aufgelöset werden. Aber auch hier, in Anwendung auf das wirkliche Dasein, nur bedingungsweise. Wenn ein nothwendiges Wesen vorhanden ist, so müssen ihm diese oder jene Eigenschaften nothwendig zukommen; wenn ein zufälliges Ding, nach der vorausgesetzten Erklärung, vorhanden ist, so hat es den Grund seines Daseins nicht in sich u. s. w.

Man sieht, daß alles Dieses, so wie die Lehrsätze der reinen Mathematik, nicht weiter führet, als auf Verbindungen und Trennungen der Begriffe, auf Zergliederung und Auflösung der Merkmale, nachdem sie unter oder neben einander geordnet sind. Allein alle diese Speculationen kann selbst der Atheist zugeben, ohne

von dem Dasein einer Gottheit überführt werden zu können. Ihr müsset ihn von irgend einer Wirklichkeit zuerst überführen, und also aus dem Reich der idealischen Wesen einen Uebergang ins Reich der Wirklichkeiten suchen, um eure speculative Lehrsätze mit Nutzen anwenden zu können. Wo ist das Band, welches Begriff mit Dasein verbindet, Wirklichkeit an Möglichkeit knüpft? Sollen wir, wie der Geometer, dem Zeugnisse unserer Sinne trauen, oder gibt es hier einen andern Weg, in das Gebiet der wirklichen Dinge überzugehen?

Es gibt drei verschiedene Methoden, diese Fragen zu beantworten. Man bauet, erstlich, auf das Zeugniß der äußern Sinne; nimmt, in Zuversicht auf ihre Aussage, eine äußere, sinnliche Welt als wirklich an, und sucht zu beweisen, daß eine solche sinnliche Welt, ohne ein nothwendiges, außerweltliches Wesen nicht denkbar sei, und nunmehr lassen sich alle Sätze, die in dem speculativen Theil der Lehre ausgemacht worden, von diesem nothwendigen Wesen mit Grunde behaupten. Es ist eine sinnliche Welt außer uns wirklich; also ist ein Gott außer uns und der Welt auch wirklich vorhanden.

Nach der zweiten Methode trauet man bloß dem Zeugniß des innern Sinnes; nimmt auf dessen Aussage unser eigenes Dasein als eine unumstößliche Wahrheit an, um von diesem auf das wirkliche Dasein Gottes zu schließen: Ich bin, also ist ein Gott.

Die dritte Methode verwirft Beides, das Zeugniß sowol des innern, als des äußern Sinnes, und geht kühnes Schrittes aus dem Reiche des idealischen Wesens ins Reich der Wirklichkeit. Sie wagt es zu beweisen, daß ein nothwendiges Wesen vorhanden sein müsse, weil ein nothwendiges Wesen gedacht werden kann; sie schließet reales Dasein aus bloßem Begriffe, und will das Band gefunden haben, das Möglichkeit und Wirklichkeit verbindet. Ein Gott ist denkbar, also ist ein Gott auch wirklich vorhanden. In der That, ein kühner Schritt; denn in dem ganzen Bezirke unserer wissenschaftlichen Erkenntniß gibt es von dieser Beweisesart kein Beispiel, kann vom Begriff auf Wirklichkeit nicht geschlossen werden. Nur, wenn von dem nothwendigen Wesen die Rede ist, soll Dieses mit aller Zuverlässigkeit geschehen können. Zufällige, endliche Dinge können ohne wirkliches Dasein gedacht werden, können ohne reale, objective Wirklichkeit, dennoch ein idealisches Dasein haben. Nicht also

das nothwendige, unendliche Wesen. Wenn es gedacht werden kann, so muß es auch wirkliches, objectivisches Dasein haben. Die beiden ersten Methoden, nach welchen eine Existenz vorausgesetzt wird, nennt man die Beweisesart a posteriori; die Letztere aber, welche von der Idee eines nothwendigen Wesens auf dessen Dasein schließt, wird die Beweisesart a priori genannt, deren Zuverlässigkeit von verschiedenen Weltweisen noch in Zweifel gezogen wird.

Die Beweisesarten a posteriori haben Verwandtschaft mit dem Verfahren des praktischen Geometers. So wie dieser auf Zeugniß des äußern Sinnes die Wirklichkeit seines Subjects annimmt, und daraus auf die Wirklichkeit der Prädicate schließet, ohne welche jenes nicht denkbar ist; eben also wird in den beiden Beweisesarten a posteriori, auf Zeugniß des äußern oder innern Sinnes, das Dasein einer veränderlichen Welt, oder das Dasein eines veränderlichen denkenden Wesens angenommen, und daraus das wirkliche Dasein eines unveränderlichen, nothwendigen Wesens geschlossen, ohne welches das veränderliche nicht denkbar ist. Wenn Dieses außer Zweifel gesetzt wird, sollte man glauben, würde der Beweis des Weltweisen eben die Zuverlässigkeit und Augenscheinlichkeit haben, die man dem Verfahren des praktischen Geometers zuschreibt. Daß außer uns eine wirklich sinnliche Welt vorhanden sei; daß in dieser Welt nicht Alles eben Dasselbe bleibe, sondern der Veränderung unterworfen sei; daß wir selbst denkende Wesen sind, die sich unaufhörlich verändern und nicht immer dieselben bleiben: wer sollte wol im Ernste je hieran gezweifelt haben, mehr gezweifelt haben, als an dem Dasein eines Triangels, oder einer Kugel, das der praktische Geometer voraussetzt? Wenn also ausgemacht werden kann, daß ohne Dasein eines unveränderlichen Wesens kein veränderliches sich denken lasse, so wäre das Dasein eines unveränderlichen Wesens als unumstößlich dargethan, und der ganze speculative Theil der Lehre könnte auf dasselbe mit Zuverlässigkeit angewendet werden.

Indessen wisset ihr, daß die Voraussetzungen selbst, so unleugbar sie auch scheinen, nicht von allen Weltweisen zugegeben werden. Die Metaphysiker scheuen sich nicht, Dinge zu leugnen, an welchen der gesunde Menschenverstand sich nie zu zweifeln einkommen läßt. Der Idealist leugnet das wirkliche Dasein einer materiellen Welt. Der Egoist, wenn es je einen gegeben, leugnet das Dasein aller Substanzen außer sich, und der Spinozist

sagt, er selbst sei kein für sich bestehendes Wesen, sondern ein bloßer Gedanke in Gott. Der Skeptiker endlich findet alles Dieses noch ungewiß und dem Zweifel unterworfen. Ich kann nicht glauben, daß eine von diesen Ungereimtheiten jemals im Ernste behauptet worden ist. Man hat, wie es scheint, bloß die Vernunft auf die Probe setzen und versuchen wollen, ob sie mit dem gesunden Menschenverstande gleichen Schritt halte; ob sie alles Dieses nach den Gesetzen des Denkbaren unumstößlich darthun könne, was jener, gleichsam als eine unmittelbare Erkenntniß, für ausgemacht hält. Man hat bloß das Wissenschaftliche in der Erkenntniß in Zweifel ziehen wollen, um den Dogmatiker zu beschämen, der seinen Lehren die höchste Augenscheinlichkeit der reinen Vernunfterkenntniß zutrauet. So oft die Vernunft so weit hinter dem gesunden Menschenverstande zurückbleibt, oder gar von demselben abschweifet, und in Gefahr ist auf Irrwege zu gerathen, wird der Weltweise selbst seiner Vernunft nicht trauen, und dem gemeinen Menschenverstande widersprechen, sondern ihr vielmehr ein Stillschweigen auferlegen, wenn ihm die Bemühung nicht gelingt, sie in die betretene Bahn zurückzuführen, und den gesunden Menschenverstand zu erreichen. Lasset uns also versuchen, in wie weit wir der Vernunft nachhelfen und aus zuverlässigen Gründen Dasjenige ersetzen können, was hier noch zu fehlen scheint.

X.

Allegorischer Traum. — Vernunft und Gemeinsinn. — Beweisgründe vom Dasein Gottes nach dem System des Idealisten aus unserm eigenen Dasein. — Auch allenfalls aus dem idealischen Dasein einer objectiven Sinnenwelt.

Die Gedanken von Vernunft und Menschenverstand, mit welchen ich meine gestrige Vorlesung beschlossen, verwickelten sich mit der Erzählung von einer Reise im Schweizergebirge, mit welcher wir Abends von unsern Gästen unterhalten wurden, und bildeten sich in meiner Einbildung zu einem Traume aus, der beinahe allegorische Bedeutung hat. Wir reisten zusammen zwischen den Alpen, hatten zwo Personen zu Anführern, die eine männlichen, die andere weiblichen Geschlechts. Er, ein junger derber Schweizer, stark von Gliedmaßen, aber nicht von dem feinsten Verstande; sie, lang und hager, ernsthaft, mit in sich gesenkten Blicken, von schwärmerischer Physiognomie und phantastisch bekleidet, hatte hinten etwas am Kopfe, das Flügeln ähnlich sah. Wir folgten ihnen eine Zeit lang, bis wir an einen Scheideweg kamen. Hier schienen sie sich zu entzweien; er eilte mit raschen Schritten zur Rechten, sie flatterte mit ihrem flügelähnlichen Wesen zur Linken, und wir standen bestürzt am Wege, ungewiß, wem wir folgen sollten, bis Einer von uns sich umsahe, und eine etwas ältliche Matrone erblickte, die mit gemessenen Schritten auf uns zukam. Als sie uns so nahe war, daß wir ihre

Stimme vernehmen konnten, sprach sie: „Seid getrosten Muths, Wanderer! ihr werdet nicht lange ohne Führer bleiben. Die Personen, die euch zu Führern gegeben worden, nennen sich Gemeinsinn (sensus communis), und Beschauung (contemplatio); sie entzweien sich zuweilen auf eine kurze Zeit, nicht selten aus geringfügigen Ursachen. Wenn denn die Reisenden standhaft genug sind, am Scheidewege zu warten, und Keinem von Beiden zu folgen, so kommen sie zurück, um ihren Zwist von mir entscheiden zu lassen. In den meisten Fällen pfleget das Recht auf seiner Seite zu sein, und die Frauensperson, wider die Erwartung, sich belehren zu lassen. Hingegen wenn auch das Recht zuweilen auf ihrer Seite ist: so ist er, der Starrköpfige, nicht zum Nachgeben zu bringen. Bei den überzeugendsten Gründen, die ich ihm vorlege, lacht er mir auf seine bäurische Art in die Zähne, sagt einen plattwitzigen Einfall, und gehet wieder eigensinnig seines Weges. Indessen wissen die Reisenden, die mir trauen, doch, woran sie sich zu halten haben. „Wie nennet ihr euch denn selbst, fragte Einer von uns, die ihr ihren Zwist entscheidet?" „Auf Erden, sprach sie, nennt man mich Vernunft; die himmlischen" — Hier wurde sie plötzlich von einem entsetzlichen Geräusche unterbrochen. Ein schwärmerischer Haufen hatte sich aus der Gegend um die Dame Beschauung versammelt, und faßte den Vorsatz, den Gemeinsinn sowol, als die Vernunft zu vertreiben. Sie drangen mit Geschrei und Ungestüm auf uns ein, wir erschracken — und ich erwachte.

In Wahrheit pfleget mir diese Regel auch im Wachen zur Richtschnur zu dienen. So oft mich meine Speculation zu weit von der Heerstraße des Gemeinsinns abzuführen scheinet, so stehe ich still, und suche mich zu orientiren. Ich sehe auf den Punkt zurück, von welchem wir ausgegangen, und suche meine beiden Wegweiser zu vergleichen. Die Erfahrung hat mich gelehrt, daß in den mehresten Fällen das Recht auf Seiten des Gemeinsinns zu sein pflegt, und die Vernunft muß sehr entscheidend für die Speculation sprechen, wenn ich jenen verlassen und dieser folgen soll. Ja sie muß mir deutlich vor Augen legen, wie der Gemeinsinn hat von der Wahrheit abkommen und auf Irrwege gerathen können, um mich zu überführen, daß seine Beharrlichkeit bloß ungelehriger Eigensinn sei.

Wenden wir diese Regel auf die Zweifel an, welche von Idealisten, Egoisten und Skeptikern wider die Wirklichkeit einer

materiellen Welt vorgebracht werden; so finden wir, daß ihre Gründe sicherlich nicht hinreichen, uns den völligen Beifall abzunöthigen. Wir haben vielmehr die große Vermuthung für uns, daß, bei fortgesetztem Nachdenken, wir die Wahrheit auf Seiten des Gemeinsinns finden werden. So lange indessen Dieses noch nicht geschehen, vermindern ihre Zweifel dennoch die Evidenz der Beweise, die wir auf die Aussage des Gemeinsinns gründen. Da also die Beweise der ersten Gattung für das Dasein Gottes das wirkliche Vorhandensein einer materiellen Welt zum Grunde legen, so scheinet die Ueberzeugungskraft derselben durch die angeführten Zweifel einigen Abgang zu leiden, und sogar der Evidenz nicht gleich zu kommen, die der praktische Geometer in seinem Verfahren für sich hat. Dieses erhellet aus folgender Betrachtung.

Gesetzt, das Subject, das der Geometer vor sich hat, und auf welches er seine Lehrsätze anwenden will, habe keine objective Wirklichkeit, sei vielmehr, nach Voraussetzung der Idealisten, eine bloße subjective Erscheinung: so hindert Dieses gleichwol den praktischen Geometer nicht, mit aller erforderlichen Zuverlässigkeit zu verfahren. Er ist versichert, daß die sinnlichen Eigenschaften und Erscheinungen unter sich in eben dem Verhältnisse, und in eben der Verbindung stehen, wie die Begriffe, die er in seiner reinen Theorie entwickelt hat. Er will durch sein Resultat bloß Erscheinungen ausmachen, und mit Bestimmtheit angeben. Er darf also nur die mit ihnen verknüpfte sinnliche Erscheinung voraussetzen, um von seinen Resultaten versichert zu sein. Ob diese auch außer ihm ein wirkliches materielles Object haben; ob diesem äußerlichen Objecte auch wirklich Das zukomme, was ihm die sinnlichen Erscheinungen zuschreiben, hieran ist dem ausübenden Geometer so wenig, als dem bloß theoretischen gelegen. In der natürlichen Theologie ist es ein Anderes. Hier soll das objective Dasein eines Wesens geschlossen werden. Wenn Dieses nicht anders, als aus der Voraussetzung einer objectiven materiellen Welt, geschehen kann, so sind allerdings vorerst alle Zweifel und Bedenklichkeiten zu heben, die jene Weltweisen sich machen, eine solche Voraussetzung zuzugeben. Die Uebereinstimmung des innern und äußern Sinnes, die Uebereinstimmung aller Sinne, ja die Uebereinstimmung aller Menschen, und anderer uns bekannten lebendigen Wesen, wodurch der gesunde Menschenverstand das Wirklichsein eines solchen Objects annimmt, und anzunehmen so

sehr berechtiget ist, hebt gleichwol diese Zweifel nicht nach geometrischer Schärfe, benimmt ihnen nicht völlig ihre Möglichkeit. Sie haben freilich den höchsten Grad der Vermuthung wider sich. Augenscheinlich aber ist die Unmöglichkeit nicht, daß diese übereinstimmende Aussage von einer wirklichen materiellen Welt auf einer Einschränkung der Sinneskraft beruhe, die allen menschlichen Sinnen, vielleicht allen thierischen Sinnen gemein, und also bloße Täuschung sei. Wäre sie aber dieses, so würde auch das Resultat die bloße Folge einer Sinnentäuschung, und also Unwahrheit sein.

Ihr sehet hieraus, warum die gründlichsten Philosophen allezeit die Beweisesart der zweiten Gattung vorgezogen haben. Ohne sich mit den Idealisten in die dornichte Untersuchung einzulassen, ob die sinnlichen Eigenschaften in uns, auch außer uns ein materielles Object haben — eine Untersuchung, die den Streit nur in die Länge ziehet — setzet die zweite Methode bloß unser eigenes Dasein zum voraus; mein eigenes Dasein, wenn mit dem Egoisten die Rede ist, der in Absicht auf die Wirklichkeit keinen Pluralem zugeben will. Unsere unmittelbare Empfindungen sind, wie wir in der Vorerkenntniß gesehen, von der höchsten Evidenz. Das Subjective, als Subjectives betrachtet, leidet keinen Zweifel. Der Schluß: Ich denke, also bin ich, muß selbst von dem Egoisten zugegeben werden, wie eben daselbst mit mehrern gezeigt worden ist. Ich kann also meine Wirklichkeit zum Grunde legen, ohne den mindesten Widerspruch zu befürchten, und wenn von dem Dasein eines veränderlichen Wesens auf das objective Dasein eines unveränderlichen nothwendigen Wesens geschlossen werden kann; so hat mein Beweis für das Dasein Gottes die erforderliche Augenscheinlichkeit.

Denn, daß ich selbst ein veränderliches Wesen sei, wird wol von dem hartnäckigsten Zweifler nicht bestritten werden können. Wenn ich mir selbst bewußt bin, daß Veränderungen in mir vorgehen, so leidet Dieses weiter keinen Zweifel. In Absicht auf mich selbst fällt das Subjective und Objective zusammen, liegt Schein und Wahrheit nicht aus einander. Was ich unmittelbar empfinde, kann nicht bloße Täuschung sein, sondern muß wirklich in mir vorgehen, und kann in Rücksicht auf mich selbst, mir auch als Object nicht abgesprochen werden. Mein Dasein also sowol, als meine Veränderlichkeit, sind über alle Zweifel hinweg.

Auch hierinn behauptet die zweite Methode einen Vorzug

vor der ersten. Wenn nach der ersten Methode die Wirklichkeit einer materiellen Welt vorausgesetzt, und aus der täglichen Erfahrung ihre Veränderlichkeit wahrgenommen wird, so findet der Spinozist, ob er gleich das Dasein der materiellen Welt zugibt, dennoch in der angenommenen Veränderlichkeit derselben etwas Willkürliches, das er nicht einräumen zu dürfen glaubt. Die materielle Welt ist ihm, der Substanz nach, ewig und unveränderlich. Bloß die Form, oder der Abdruck derselben in uns, ist ihm Veränderungen unterworfen, und also zufällig. Nun ist zwar nicht zu leugnen, daß diesem Zweifel auch nach der ersten Methode leicht zu begegnen ist. Wir selbst bleiben doch allemal Theile oder Merkmale des Ganzen, gehören mit zum Weltall, dessen Dasein nothwendig sein soll. Eine Substanz aber, die in irgend einem ihrer Theile, oder Merkmale veränderlich, und also zufällig ist, wird es auch im Ganzen sein müssen.

Indessen ist dieser Schluß weit augenscheinlicher nach der zweiten Methode, in welcher bloß mein eigenes Dasein zum Grunde gelegt wird. Daß ich selbst nicht immer derselbe bleibe, sagt mir mein unmittelbares inneres Gefühl. Die Aussage des innern Gefühls ist, subjective betrachtet, von der höchsten Evidenz, und wenn von mir selbst, als Object, die Rede ist, auch eine objective Wahrheit. Wer sich veränderlich denkt, der ist es.

Wenn ich veränderlich bin, so sind verschiedene sich entgegengesetzte Prädicate mit mir, als Subject, zugleich denkbar. Bin ich mir innerlich bewußt, daß ich vorhin gestanden habe, und jetzt sitze, so müssen beide entgegenstehende Sätze: Ich sitze, und ich sitze nicht, ich stehe, und ich stehe nicht, gedacht werden können; denn die Folge der Zeit verändert das Materiale in der Erkenntniß nicht. Was zu einer Zeit denkbar ist, muß zu allen Zeiten auch denkbar bleiben. Wol aber kann die Folge der Zeit das Formale in der Erkenntniß abändern. Was vorhin nicht gut, oder nicht das Beste war, kann jetzt nach einer verlängerten Reihe der Begebenheiten das Beste werden; so wie umgekehrt: was damals als das Beste von mir gebilliget ward, kann jetzt nach veränderten Umständen aufgehört haben, das Beste zu sein, und von mir gemißbilliget werden.

Es erhellet hieraus, wie in der Succession der Zeit verschiedene entgegenstehende Sätze zur Wirklichkeit kommen, und also zur Wahrheit werden können. Wenn gestern der Satz: A ist B, in der damaligen Reihe der Dinge, das Beste gewesen, und zur

Wahrheit geworden, so kann heute, nach einer verlängerten Reihe und veränderten Umständen; der entgegenstehende Satz: A ist nicht B, der Ordnung und Vollkommenheit gemäßer, und daher besser sein. Ihr sehet hier eine einfache Methode, von meinem eigenen Dasein auf das Dasein eines unveränderlichen Wesens zu schließen, das dieses Beste zur Absicht hat, und freiwillig hervorbringt. Wenn die Zeit in der materiellen Vorstellung nichts verändert, und bloß das Formale derselben abändern kann, so liegt der Grund der Veränderung, die ich in mir wahrnehme, nicht in ihrer Denkbarkeit, sondern in ihrer relativen Güte und Vollkommenheit. In so weit sie ein Gegenstand der Erkenntniß sind, bleiben sie allezeit unveränderlich. Nur als Gegenstand der Billigung können sie zu verschiedenen Zeiten sich verschiedentlich verhalten. Wenn aber Güte und Vollkommenheit der Grund sein sollen, warum Etwas wirklich wird, so setzet Dieses ein Wesen voraus, das an Güte und Vollkommenheit Gefallen findet, bei welchem sie zu Bewegungsgründen der Thätigkeit werden können. Jedoch von dieser Methode werde ich weiter unten ausführlicher handeln.

Für jetzt habe ich euch noch eine Betrachtung mitzutheilen, auf die mein Idealist, mit dem ich mich von dergleichen Materien zu unterhalten pflege, mich geführt hat. „Sie lassen uns nicht Gerechtigkeit widerfahren", sprach er, „wenn Sie behaupten, daß die Idealisten auf die Beweisesart der ersten Gattung Verzicht thun müssen. Nicht so völlig, sollte ich glauben, besonders wenn der Streitpunkt erst so ins Reine gebracht wird, als von uns letzthin geschehen. Auch dem Idealisten ist die wirkliche Welt eine wirkliche Welt. Wir heben den wohlgegründeten Unterschied zwischen Träumen und Wachen, Einbildung, oder Erdichtung und Wahrheit nicht auf. Der Kurzsichtigste unter uns muß wahrnehmen, daß in Träumen, Einbildungen und Erdichtungen die Begebenheiten in einer andern Ordnung nach und neben einander gestellt sind, als diejenigen, die wir im Wachen für Wahrheit und Wirklichkeit erkennen. Jene folgen völlig, oder wenigstens vornehmlich der Vorschrift des Witzes, der Einbildungskraft, der Erdichtung u. s. w., mit einem Worte, den Gesetzen der Seelenvermögen, die uns subjective eigen sind. Im wachenden Zustande hingegen herrschet, wie Sie selbst gar richtig bemerket haben, die ursachliche Verknüpfung der Dinge, die Verbindung zwischen hervorbringender Ursache und Wirkung, nach sogenannten

Naturgesetzen. Diese Vorstellung einer wirklichen Welt ist allen vorstellenden Wesen gemein, wiederholet sich in jedem derselben mit der Abänderung, die seiner Fassungskraft und seinem Stande gemäß ist. In jeder Weltvorstellung, die einem wachenden Wesen beiwohnt, befindet sich Wahrheit und Perspective. Die Wahrheit wiederholt sich in allen und bleibt eben dieselbe. Das Perspectivische in dem Gemälde hingegen ist mannichfaltig und dem Gesichtspunkte angemessen. Der Idealist leugnet bloß das wirkliche Dasein eines Objects, das diesen wahren Abbildungen zum Urbilde dienen soll, und zwar deswegen, weil ihm dieses Urbild nichts mehr zu denken gibt, weil er sich weiter keine Vorstellungen davon zu machen weiß, als die Abbildung davon, die in seiner Seele anzutreffen ist. Indessen muß aus dieser Weltvorstellung des Idealisten alles Dasjenige folgen und geschlossen werden können, was nach der Meinung des Materialisten und Dualisten aus dem wirklichen Dasein des Objects folgt und geschlossen werden kann. Das Object gibt diesen keine Prädicate mehr, als jenem die Weltvorstellung. Es begründet also keine Schlußfolge, die jener nicht mit eben dem Rechte anerkennen und für wahr halten kann. Stellen Sie sich ein Zimmer vor, dessen Wände alle mit Spiegeln bekleidet sind, und eine Abbildung eines Gegenstandes, die in jedem Spiegel nach seiner Lage wiederholt wird. Lassen Sie diese Spiegel unter sich in Streit gerathen, ob der Gegenstand, den sie vorstellen, mitten im Zimmer sich wirklich befinde, oder ob der Künstler, der sie hervorgebracht, in einen jeden derselben nach seinem Standorte, auch die Abbildung hineingelegt habe. Wie werden sie diesen Streit unter sich entscheiden? Als Spiegel betrachtet können sie nichts als Abbildungen des Gegenstandes haben und je erlangen. Werden sie nicht aus ihrer Abbildung, wenn sie vernünftig denken können, eben die Schlußfolge zu ziehen im Stande sein, als aus dem vorausgesetzten wirklichen Dasein des Gegenstandes? Muß es ihnen nicht vielmehr vollkommen eben Dasselbe sein, der Gegenstand, von dem sie weiter nichts wissen und erfahren können, mag im Zimmer vorhanden sein, oder nicht vorhanden sein?" Gut, sprach ich, lassen Sie mich das Gleichniß nun fortsetzen. Wenn diese Spiegel anerkennen, daß sich in ihrer Abbildung Wahrheit und Perspective finde, und daß die Wahrheit sich wiederhole, und in allen eben Dasselbe bleibe; das Perspective hingegen jedem derselben eigenthümlich sei, wird ihr fernerer Streit nicht eine bloße

Wortzänkerei sein müssen? Wenn sie die Uebereinstimmung in den Abbildungen zugeben, was berechtiget sie, das Urbild, als den Grund der Uebereinstimmung, zu leugnen? oder vielmehr, was können sie außer dieser Uebereinstimmung der Wahrheit noch mehr fordern, wenn sie das Dasein des Urbildes anerkennen sollen?

Hätte nur mein Freund die Axiomata anerkannt, die ich euch vor einigen Tagen zu überlegen gegeben, so würde ich noch weiter in ihn gedrungen sein. Ich würde gesagt haben: Wenn zugegeben wird, daß in dem Gemälde Wahrheit anzutreffen, die sich, das Perspectivische abgerechnet, in jedem Subjecte wiederholt, so ist es eine Folge ihrer Vorstellungskraft, und muß sich in dem allerhöchsten Wesen, wenn es ein solches giebt, in dem reinsten Lichte und ohne Zumischung des Perspectiven darstellen. Ist aber Dieses, so ist auch der Satz: Es existirt ein solches Urbild objectiv wirklich, die reinste und unleugbarste Wahrheit.

XI.

Epikurismus. — Ungefähr. — Zufall. — Reihe von Ursachen und Wirkungen, ohne Ende, — ohne Anfang. — Fortgang ins Unendliche, vorwärts und rückwärts. — Zeitloses, ohne Anfang, ohne Ende und ohne Fortgang.

Ein veränderliches, zufälliges Ding ist auf verschiedene Weise denkbar. Es kann mit der Veränderung und ohne dieselbe gedacht werden. Beide Sätze enthalten gleiche Wahrheit. Von demselben Subjecte können, den Gedanken nach, entgegenstehende Prädicate ausgesagt werden. A ist B, und A ist nicht B; Beides kann wahr sein, oder wahr werden, wiewol nicht zu einer Zeit an eben dem Subjecte.

Wenn aber jeder von diesen Sätzen gleichviel idealische Wahrheit enthält, wie können sie je zur Wirklichkeit gelangen? Was ertheilet bald diesem, bald dem Gegensatze den Vorzug, und macht ihn zur wirklichen Wahrheit? Wie kann das auf mancherlei Art Mögliche, auf eine bestimmte Art wirklich werden?

Von Ungefähr, sagt die Schule Epikur's; durch bloßen Zufall. Wenn sie schon nicht alle einzelne Fragen so abfertiget, so kommen wir doch gar bald dahin, wo sie uns keine andere Befriedigung gibt. Wir müssen also untersuchen, ob diese Worte überall eine Antwort auf obige Fragen enthalten.

Da ich, wie Sie wissen, meinen ersten Unterricht in hebräischer Sprache genoß, so war ich gewohnt, jedes merkwürdige Wort, das ich in einer andern Sprache las, oder hörte, mir in Gedanken ins Hebräische zu übersetzen. Ich fand kein ächtes altes Wort für Ungefähr oder Zufall. Was die Schriftsteller späterer Zeiten dafür zu setzen pflegen, bedeutet ursprünglich vielmehr eine Schickung, Fügung, Begegniß; was eine höhere Macht ohne unser Zuthun uns zuschickt, begegnen läßt, also fast das Gegentheil von Zufall und Ungefähr. Nur in dem Mangel des Vorsatzes und der ursachlichen Einwirkung von Seiten des Menschen kommen Fügung und Zufall überein, und Dieses scheinet die Uebersetzer aus dem Arabischen, die griechische Begriffe in hebräische Worte einzukleiden hatten, bewogen zu haben, ein Wort zu wählen, das der Bedeutung nach mit jenem einige Aehnlichkeit hat. Im Grunde sollen diese Worte, Zufall und Ungefähr, nicht nur allen menschlichen Einfluß, sondern schlechterdings allen Vorsatz, und alle ursachliche Einwirkung verneinen. Und so scheinen sich auch im Deutschen die gleichbedeutenden Wörter unterscheiden zu lassen. Ungefähr geht mehr auf den Mangel des Vorsatzes; so wie Zufall mehr auf die Abwesenheit der wirkenden Ursache zu gehen scheinet. Ein Ziel, das unvorsetzlich erreicht wird, ist ein bloßes Ungefähr, und von Begebenheiten, die auf oder neben einander folgen, ohne daß eine die andere unmittelbar hervorgebracht, sagt man, ihr Zusammentreffen sei ein bloßer Zufall. Wenn ein Kind im Schachspiel einen Stein versetzt, und eben dadurch einen glücklichen Zug thut, so war dieses ein bloßes Ungefähr. Daß aber aus diesem Kinde nachher ein guter Schachspieler geworden, kann ein Zufall gewesen sein, ohne daß jener Umstand etwas dazu beigetragen hat. Wenn ich ausgehe, ohne den Vorsatz, meinen Freund aufzusuchen, und ihm auf dem Wege begegne, so ist Dieses von ungefähr. Trifft es aber gerade zu einer Zeit, da er meines Trostes, oder meines Beistands bedarf, so ist Dieses zugleich ein glücklicher Zufall.

Durch den Gebrauch dieser Wörter wollen wir im Grunde nichts weniger, als die Nothwendigkeit der Ursachen leugnen. Durch das Ungefähr wollen wir bloß den Einfluß der Endursachen auf das handelnde Wesen, und durch Zufall einzig und allein die unmittelbare Einwirkung der Begebenheiten auf einander aufheben, ohne in Abrede zu sein, daß diese Begebenheiten, jede von

ihrer Reihe von Ursachen abhängen. Ja, das Zusammentreffen der Begebenheiten selbst wird nur bei Geschichtswahrheiten, Zeitungen, wie wir sie genannt haben, dem Zufalle zugeschrieben. Dinge, die sich nur ein einziges Mal in der Geschichte zugetragen, und vielleicht nie, wenigstens unter denselben Umständen nie, wiederkommen dürften, können sich zusammenfügen, ohne von einander unmittelbar hervorgebracht, oder auch nur veranlaßt zu sein. Sobald sie aber öfter vorkommen, und allezeit in derselben Verbindung und Zusammenfügung, so vermuthet der gesunde Menschenverstand schon ursachlichen Einfluß, und erwartet vom Aehnlichen Aehnliches. In meiner zweiten Vorlesung habe ich die Vernunftgründe aus einander gesetzt, die uns zu dieser Vermuthung berechtigen, und gezeigt, daß selbst der thierische Sinn zu einer Erwartung gestimmt ist, die mit der menschlichen Vermuthung einerlei Grund hat. Auch haben die Alten, so viel ich weiß, sich selten verleiten lassen, dem Menschenverstande so sehr zu widersprechen und alle Causalität zu leugnen, oder in Zweifel zu ziehen. Epikur nahm vielmehr selbst die Nothwendigkeit der materiellen Ursache an, und hielt daher die Atomen für ewig. Auch wirkende, oder erzeugende Ursachen gab er zu, und schrieb daher den Atomen eine Bewegung zu, wodurch alle Dinge der Natur erzeugt werden. Bloß die Absichten in dem großen Weltall, oder den Einfluß der Endursachen glaubt er leugnen zu können. Alles das Schöne, Große und Erhabene, das die Natur hervorbringt, schrieb er dem Zufalle zu. Der Zufall rüttelte den großen Becher mit Atomen durch einander, und warf ihn blindlings hin, und so sind denn die Dinge entstanden, die wir so sehr anstaunen. Wenn sie zu Endzwecken übereinstimmen, so ist dieses von ungefähr. Die Ente, sagten die Epikurer, hat nicht Schwimmfüße bekommen, um schwimmen zu können; sondern sie schwimmt, weil ihr der Zufall solche Füße gegeben hat. Und so wird denn auch wol der Magen nicht so eingerichtet sein, damit er die Speisen verdaue, sondern verdauen, weil er von ungefähr ein Magen geworden ist; und wie übrigens, nach dieser schönen Theorie, die Lehre vom Nutzen der Theile im thierischen Leibe lauten mag, die nach dem gewöhnlichem Vortrage unserm pöbelhaften Menschensinne so wohl behagt. La Mettrie sagt: die Natur mache ihre Sachen niemals so gut, als wenn sie am wenigsten daran denke; wie jener Maler, der aus Verdruß, daß ihm der Schaum am Gebisse eines Streitrosses nicht gelingen wollte,

den Pinsel wider die Leinewand warf, und eben dadurch den Gegenstand glücklich hervorbrachte, den er nachahmen wollte. So ungereimt euch dieses Geschwätze auch klingen mag, meine Lieben! so müßt ihr wissen, daß la Mettrie sich auf diesen Einfall so viel zu gute that, daß er ihn in allen seinen Schriften wiederholet, und daß die Schriften dieses Mannes zu ihrer Zeit Aufsehen gemacht und Beifall gefunden haben. Indessen lasse ich mich vor jetzt auf die Lehre von den Absichten noch nicht ein. Ich werde in der Folge auf dieselbe zurückkommen, und wende mich vor jetzt wieder zu den hervorbringenden Ursachen.

Es wird zugestanden, daß jede Begebenheit in dem Weltall ihre Ursachen habe, die sie zur Wirklichkeit bringen, und wenn gefraget wird: Wie von entgegenstehenden Bestimmungen eines veränderlichen Wesens jetzt vielmehr diese zur Wirklichkeit gekommen? so wird auch Epikur antworten: Durch die nächst vorhergegangenen wirkenden Ursachen. Diese Ursachen sind, als veränderliche Dinge, nicht weniger auf verschiedene Weise bestimmbar, und haben abermals den Grund ihrer Bestimmtheit in ihren wirkenden Ursachen, und so weiter rückwärts ohne Grenze. Wenigstens sehen wir keine Schranken, wo wir stehen bleiben könnten, so lange noch von veränderlichen, auf mehr als eine Weise denkbaren Dingen die Rede ist. Auch vorwärts; jede Begebenheit hat ihre Wirkung, und wie nichts völlig fruchtlos sein kann, so wird auch die Wirkung nicht ohne alle Wirkung sein. Nun entstehet die Frage: Kann diese unendliche Reihe von Ursachen und Wirkungen, ohne Abhängigkeit von einem nothwendigen und unveränderlichen Wesen, für sich bestehen oder nicht? Erhält sich diese Kette ohne Anfang und Ende durch ihre Unendlichkeit von selbst, oder muß sie irgendwo am Thron der Allmacht befestigt sein, um durch diese Verbindung mit dem nothwendigen Wesen in Wirklichkeit kommen und erhalten werden zu können? Verschiedene Weltweisen glaubten darthun zu können, daß eine Reihe ohne Anfang zwar denkbar sei, aber nicht habe zur Wirklichkeit kommen können. Sie bedienten sich folgender Gründe.

Von der Reihe ohne Ende, sprachen sie, ist es offenbar, daß sie niemals wirklich werden könne; denn eben hierinn bestehet ihre Endlosigkeit, daß sie niemals wird vollendet sein, daß sie sich immer noch muß verlängern lassen. Ihre Endlosigkeit kann also niemals wirklich werden, oder geworden sein. Es bleibt immer noch im Vermögen, Etwas hinzuzusetzen, und also ist

das Wirkliche niemals endlos. Eben also schlossen sie, sei die Anfanglosigkeit ein bloßer Gedanke, der aber nicht hat zur Wirklichkeit kommen können. Weil wir uns die Reihe der Ursachen rückwärts, wie eine Länge vorstellen, die wir nach Belieben in Gedanken verlängern können, so sagen wir, sie sei ohne Anfang. Im Grunde aber kann dieser Gedanke nie ausgeführt werden, kann das Anfanglose, so wenig als das Endlose, zur Wirklichkeit kommen. Beide, sowol das Anfanglose als das Endlose, erfordern eine Ewigkeit zu ihrem wirklichen Dasein, und eine Ewigkeit kann nie vergangen sein. Wir müssen daher einen solchen Anfang der Dinge zugeben, der weiter keines Anfangs bedarf; also ein nothwendiges Wesen, dessen Dasein nicht von wirkenden Ursachen abhängt, dessen Dauer aber keine Zeitfolge ohne Anfang, sondern vielmehr eine Zeitlosigkeit, eine unwandelbare Ewigkeit ist, die ihrem Wesen nach weder Anfang, noch Fortgang, noch Ende haben kann. Nur die zufälligen Begebenheiten der Welt erkennen eine vergangene und eine künftige Zeit. Das nothwendige Wesen hat, wie alle nothwendigen Wahrheiten der Geometrie, keine vergangene und keine zukünftige Zeit. Man kann nicht sagen: sie waren, oder werden sein, sondern: sie sind.

Was wir also von dem Anfanglosen behauptet haben, läßt sich auf das Zeitlose nicht anwenden. Jenes muß irgendwo stille stehen; Dieses aber erkennet schlechterdings keinen Fortgang. Eine veränderliche Substanz ist nicht Alles, was sich von ihr denken läßt, zugleich; ihr Dasein gleichet einer Linie, die dem Raume sowol, als der Zeit nach, immer einen Zuwachs leidet. Die unveränderliche nothwendige Substanz ist alles Das zugleich, was von ihr denkbar ist, und ihr Dasein erkennet weder Zuwachs, noch Abnahme. Sie ist und bleibt unveränderlich immer dasselbe Ding. — — So bündig diese Gründe auch scheinen, so wollen sich doch so manche Philosophen damit nicht beruhigen, und zwar aus verschiedenen Ursachen.

Erstlich will ihnen die Analogie zwischen Anfang und Ende nicht völlig einleuchten. Wenn schon zu keiner bestimmten Zeit der Zukunft eine Ewigkeit wird vollendet sein können, so folgt noch nicht die Nothwendigkeit des Anfanges, wenn man nicht für die Langeweile annehmen will, daß das Vergangene sich in einen Zeitraum einschließen lasse.

Man scheinet also Das vorauszusetzen, was erst untersucht

werden soll. Die Frage war, ob eine Reihe ohne Anfang wirklich sein könne? und in der Antwort nimmt man als zugegeben an, daß nichts Anfangloses vergangen sein könne.

Zweitens verwickelt uns diese Beweisesart in die schwierige Untersuchung vom Unendlichen in Zeit und Raum; in wie weit die Idee des Unendlichen, sowol in Absicht auf die Theilbarkeit, als auf die Ausdehnung der Zeit und des Raums statt habe, oder nicht; Untersuchungen, die ihrer Subtilität halber schwer zu erörtern sind, und es ist nicht dienlich, die Ueberzeugung vom Dasein Gottes auf einem so lockern Grunde zu bauen.

Endlich will ihnen auch der Unterschied zwischen dem Unendlichen der Kraft nach, und dem Unendlichen der Dauer nach, nicht völlig einleuchten. Soll das Unendliche der Kraft nach, oder das nothwendige Wesen, sprechen sie, zu allen Zeiten wirklich vorhanden sein können, so siehet man nicht ein, warum nicht auch das Veränderliche der Dauer und Ausdehnung nach unendlich sein könne? Läßt sich alles Zufällige, sowol rückwärts als vorwärts, in eine unendliche Reihe von Ursachen und Wirkungen auflösen, so siehet man keinen Grund, warum es nicht durch die Wirklichkeit in eine solche soll aufgelöset worden sein? Wenn wir einen allerhöchsten Verstand zugeben, so müssen in demselben alle auflösbaren Begriffe wirklich aufgelöset sein. Jeder Begriff des Zufälligen also führet in demselben eine anfang- und endlose Reihe von Ursachen und Wirkungen mit sich, in welche derselbe seiner Natur nach aufgelöset und entwickelt werden muß. Wir begreifen also nicht völlig, warum Dasjenige, was Gott von den zufälligen Dingen sich denkt, nicht auch ohne Gott hat wirklich werden können. Wenigstens, sprechen sie, fehlt dieser Beweisesart die überzeugende Augenscheinlichkeit, die wir dem Beweise vom Dasein Gottes geben zu können wünschen. Sie haben sich also bemühet, den Beweis auszuführen, ohne sich in die Untersuchung einzulassen: ob eine Reihe ohne Anfang wirklich sein könne, oder nicht? vielmehr überhaupt darzuthun, daß auch eine Reihe ohne Anfang nicht anders, als durch ihre Abhängigkeit von einem nothwendigen Wesen wirklich sein könne. Hiervon in der nächsten Vorlesung.

XII.

Zureichender Grund des Zufälligen im Nothwendigen. — Jenes ist irgendwo und irgendwann; dieses allenthalben und immerdar. — Jenes nur in Beziehung auf Raum und Zeit; dieses schlechterdings das Beste und Vollkommenste. — Alles, was ist, ist das Beste. — Alle Gedanken Gottes, in so weit sie das Beste zum Vorwurf haben, gelangen zur Wirklichkeit.

Ohne die Unmöglichkeit einer anfanglosen Reihe vorauszusetzen, sagte ich zum Beschlusse meiner gestrigen Vorlesung, haben einige Weltweisen vom Dasein des Zufälligen und Veränderlichen auf das Dasein des Nothwendigen, Unveränderlichen geschlossen, und Dieses geht gar füglich an. Vermöge des sechsten Grundsatzes, den wir in unserer Vorerkenntniß vorausgeschickt, kann von einem Subjecte A nicht anders mit Grunde der Wahrheit das wirkliche Dasein ausgesagt werden, als in so weit es mit diesem Prädicate in Verbindung stehet, entweder weil es nicht ohne wirkliches objectives Dasein gedacht werden kann, oder weil es unter gewissen Umständen das Beste geworden, und daher so und nicht anders hat gebilliget werden müssen. Die Leibnitzianer nennen Dieses den Satz des zureichenden Grundes, und sagen daher: Alles, was wirklich ist, muß einen zureichenden Grund haben, d. h. es muß sich begreiflich machen und vernünftig erklären lassen, warum es überall zur Wirklichkeit gekommen, und warum es vielmehr so, als auf eine andere Weise wirklich geworden ist.

Nun finden wir bei einem zufälligen Wesen diesen Grund nicht in ihm selbst; denn aus seiner Denkbarkeit läßt sich sein Dasein nicht begreiflich machen; wir finden ihn aber eben so wenig in den nächsten Ursachen desselben, wenn diese selbst zufällig sind, und ihr eigenes Dasein nicht begründen können. Denn so lange Dieses ist, geben sie keinen befriedigenden Grund, keinen begreiflichen Aufschluß von der Wahrheit seines Daseins, und das Gegentheil hört nicht auf, denkbar zu sein. Hat aber Dieses in Ansehung der nächsten Ursachen seine Richtigkeit, so wird es in Absicht der entfernten Ursachen eben so wenig geleugnet werden können, und wir mögen die Leiter der Dinge hinaufsteigen, so hoch wir wollen, wir sind dem völlig zureichenden und vernünftig erklärenden Grunde nicht um eine Sprosse näher gekommen. Ist aber Dieses, so wird eine unermeßliche, eine anfanglose Kette von Ursachen diesen Grund eben so wenig enthalten können. Die Frage wird bloß verschoben, nicht aufgelöset. Sie kömmt immer in derselben Stärke und in demselben Umfange wieder zum Vorschein. Eine unendliche Kette zufälliger Dinge kann also den Satz nicht zur bestimmten Wahrheit machen, auf welchem das Dasein irgend eines zufälligen Dinges beruhet. D. h. eine ins Unendliche zurückgehende Reihe zufälliger Ursachen kann den völlig zureichenden Grund nicht enthalten, warum ein zufälliges Ding vielmehr ist, als nicht ist; vielmehr so, als anders vorhanden ist. Da also zufällige Wesen wirklich vorhanden sind, so muß es auch ein nothwendiges Wesen geben, das den Grund aller zufälligen Dinge in sich enthält, das aber selbst den Grund seines Daseins nicht wieder außer sich, sondern in sich selbst, in seinem eigenen Wesen, in seiner innern Möglichkeit hat. Diese Sätze werden in den gemeinen Lehrbüchern ausgeführet. Lasset uns versuchen, sie auf unsere Weise, und mit Rücksicht auf unsere vorausgesetzten Grundsätze, ins Licht zu setzen.

Das Dasein zufälliger Dinge folgt nicht aus ihrer innern Möglichkeit; sie sind nicht wirklich, weil sie gedacht werden können; denn sonst wären sie schlechterdings nothwendig. Es folgt aber auch nicht, auf eine zureichende Weise, aus ihren nächsten oder entfernten hervorbringenden Ursachen, und eben so wenig aus einer anfanglosen Reihe von wirkenden Ursachen, so lange diese Ursachen selbst zufällig sind, und das Gegentheil nicht ausschließen. Wenn also zufällige Dinge wirklich sein, so und nicht anders wirklich sein sollen; so muß der Wahrheitsgrund ihres Da-

seins in ihrer Abhängigkeit von einer schlechterdings nothwendigen Ursache zu suchen sein, wodurch das Gegentheil, oder ihre Nichtexistenz ausgeschlossen wird. Nun kann dieses Gegentheil nicht zufolge des Erkenntnißvermögens des nothwendigen Wesens ausgeschlossen werden; d. h. das zufällige Wesen ist nicht deswegen vorhanden, weil seine Abhängigkeit von einem nothwendigen Wesen das Gegentheil undenkbar macht; denn so würde es ja selbst nothwendig und unveränderlich sein müssen. Was aus einer nothwendigen Wahrheit auf eine nothwendige Weise folgt, muß selbst nothwendig sein. In der Eigenschaft eines zufälligen Wesens, ein Gegenstand der Erkenntniß zu sein, kann also der Grund seines Daseins, oder seine Abhängigkeit vom Nothwendigen nicht gefunden werden. Wenn Dieses wäre, so würde es selbst nicht bloß irgendwo und irgendwann zur Wirklichkeit kommen, sondern allezeit unveränderlich Dasselbe bleiben müssen; denn als Gegenstand der Erkenntniß ist es unveränderlich und ewig. Vielmehr wird also seine Abhängigkeit vom nothwendigen Wesen darinn zu suchen sein, daß es ein Gegenstand des Billigungsvermögens geworden. Vermöge seiner innern Güte und Vollkommenheit muß es unter gewissen Umständen irgendwo und irgendwann das Beste geworden, und als ein solches von der nothwendigen Ursache gebilliget und hervorgebracht worden sein. Nur in dieser Beziehung läßt sich von seiner Veränderlichkeit vernünftiger Grund angeben; läßt sich begreiflich machen, warum es jetzt so, jetzt anders zur Wirklichkeit kömmt. Es kömmt zum Vorscheine, so bald es in der Reihe der Dinge so und nicht anders das Beste geworden. In der Billigung und in der freien Wahl des nothwendigen Wesens liegt also der einzige wahre Grund der Abhängigkeit eines zufälligen Dinges von demselben. Nur durch diese Billigung wird das Dasein eines zufälligen Wesens irgendwo und irgendwann, zur ausgemachten Wahrheit, wird das Gegentheil, oder das Nichtsein desselben für jetzt undenkbar, und also zur Unwahrheit.

Aber dieses nothwendige Wesen selbst, wo wird der Grund seines Daseins anzutreffen sein? Wir haben gesagt, in seinem innern Wesen, in seiner inneren Möglichkeit; d. h. es ist vorhanden, weil es denkbar ist; sein Nichtsein kann nicht gedacht werden, und ist also eine Unwahrheit. Wenn wir diesen Begriff gehörig entwickeln, so kommen wir auf die Beweisesart a priori, nach welcher das Dasein eines nothwendigen Wesens aus der

bloßen Denkbarkeit desselben geschlossen wird. Die Ausführung dieses Satzes verspare ich mir auf eine der künftigen Vorlesungen, und begnüge mich vor der Hand, aus dem unleugbaren Dasein zufälliger, veränderlicher Dinge, ihre Abhängigkeit von einer nothwendigen Ursache, und zwar von der freien Wahl dieser freien Ursache dargethan zu haben. Denn Alles, was von einer wirkenden Ursache, Kraft seiner Billigung, hervorgebracht wird, ist eine Wirkung seiner Willkür, und wenn diese Willkür aus Einsicht und vernünftigen Gründen auf das Beste trifft, so wird sie eine freie Wahl genennet. Ich lasse mich den Einwurf nicht irren, daß auf solche Weise das Freiwillige selbst zur Nothwendigkeit gemacht wird, indem das Gegentheil unter der Bedingung, daß Jenes das Beste ist, auf diese Weise unmöglich sein muß. Ich weiß wol, daß sich manche Weltweisen durch diesen Einwurf haben bewegen lassen, in der freien Wahl selbst eine Unbestimmtheit zuzugeben, und den Ausschlag nicht von dem Bewegungsgrunde, sondern gleichsam von einem Ungefähr, abhängen zu lassen; allein ich erkläre mich ausdrücklich, daß ich weder für den Menschen, noch für die Gottheit selbst eine andere Freiheit anerkenne, als die von der Erkenntniß und Wahl des Besten abhängt. Das Vermögen, dieses Beste einzusehen, zu billigen und zu wählen, ist wahre Freiheit und ein Vermögen, dieser Erkenntniß, Billigung und Wahl zuwider zu handeln, ist nach meinen Begriffen ein wahres Unding. Will Jemand diese Bestimmtheit der freien Wahl, Nothwendigkeit, Zwang, oder Fatalität nennen, so sei ihm Dieses vergönnt; in so fern er dadurch den Unterschied nicht aufzuheben gedenkt, der in der Sache liegt. Umfasset mit den vielschichtigen Wörtern, Nothwendigkeit, Zwang, Können und Nichtkönnen, so vielerlei Begriffe ihr wollet; genug für mich, es gibt eine zwiefache Nothwendigkeit; die eine beruhet auf Wahrheit und Unwahrheit, die andere auf Güte und Vollkommenheit. Jene wird die blinde, diese die sittliche Nothwendigkeit genannt. Jene setzt weder Kenntniß des Besten, noch Billigung und Wahl desselben, weder Absicht, noch Selbstentschließung zum voraus; bei dieser hingegen werden die Endursachen mit zu hervorbringenden wirkenden Ursachen, und die Handlung erfolgt bloß, weil sie der Billigung und der Absicht gemäß ist, die uns dazu angetrieben, oder wenn ihr wollet, gezwungen haben. Einen Zwang oder Nothwendigkeit von dieser Art gebe ich auch in Absicht auf Gott zu, und ich muß mir es ge-

fallen lassen, wenn man mich dieserhalb einen Fatalisten nennen will. — Ich kehre zur vorliegenden Untersuchung zurück. Wie weit sind wir gekommen?

Wir hatten herausgebracht, daß ein nothwendiges unveränderliches Wesen vorhanden sein müsse, welches dieses veränderliche Weltall und unser veränderliches Selbst aus freier Wahl des Besten zur Wirklichkeit gebracht hat.

Wahl des Besten setzt Kenntniß desselben zum voraus; also besitzt dieses Wesen auch Erkenntnißkraft. Eben so gewiß ist es, daß dieses nothwendige Wesen auch Billigungsvermögen, Begierde und Abscheu, Vernunft und Willen besitzen muß; denn völlig ohne diese Eigenschaften läßt sich weder Wahl, noch Hervorbringung des Besten denken. Daß aber dem nothwendigen Wesen jede Eigenschaft, die es besitzt, im höchsten Grade und ohne alle Schranken zukommen müsse, ist in unzähligen Lehrbüchern ausgeführt worden, und noch hat Niemand etwas Erhebliches dawider zu erinnern gefunden. Sonach hätten wir erwiesen, daß das nothwendige Wesen auch alle Eigenschaften des Verstandes und des Willens in ihrer höchsten Vollkommenheit besitzen müsse? — Der Schritt scheint zu rasch. — Lasset uns einen Ueberblick auf die Gründe werfen, die uns hierher geführet haben, um zu sehen, ob nicht der Weg besser geebnet werden könne.

Wenn der sinnlich evidente Satz: Eine Sinnenwelt ist wirklich vorhanden, oder (welches noch weniger leugbar ist) der Satz: Ich selbst bin wirklich vorhanden, objective Wahrheit sein muß, so werde ich als Subject dieses Satzes, mit dem Dasein, als Prädicate desselben, in Verbindung stehen, und so wie ich bin, mit allen meinen Individualbestimmungen, ohne dieses Prädicat, nicht gedacht werden können: denn jede Wahrheit muß durch das Positive der Denkungskraft zu erkennen sein. Nun kann dieser Verbindungsgrund in dem Materialen des Begriffs nicht anzutreffen sein. Wäre Dieses, so würde ich vorhanden sein, weil ich denkbar bin. Ich würde also unveränderlich bleiben müssen. Nun ist das subjective Bewußtsein von meiner Veränderlichkeit über allen Zweifel hinweg, und es ist eben so unleugbar, daß ein Wesen, welches sich seiner Veränderung bewußt ist, auch in der That veränderlich sein muß. Ein unmittelbares Bewußtsein belehrt mich, daß ich vorhin anders gewesen, als ich jetzt bin, da aber die Zeitfolge in der Denkbarkeit des Begriffs nichts vermindert, so kann das Gegentheil von

Dem, was ich vorher gewesen, noch jetzt nicht aufgehöret haben, denkbar zu sein. Der Wahrheitsgrund des obigen Satzes wird also nicht in dem Materialen des Erkenntnisses, sondern in dem Formalen desselben; nicht in der Denkbarkeit des Subjects, sondern in seiner Güte und Vollkommenheit zu suchen sein. Er liegt aber ferner nicht in meiner absoluten Vollkommenheit; denn ich besitze sie nicht ohne Schranken, welches abermals durch mein subjectives Bewußtsein von der höchsten Evidenz ist. Wenn also ein Wahrheitsgrund des Satzes zu finden ist, so muß er in der relativen Vollkommenheit anzutreffen sein; in der Beschaffenheit, vermöge welcher ich unter gewissen Umständen, in einer gewissen Reihe von Dingen, jetzt und hier, so und nicht anders, habe das Beste werden können. So und nicht anders läßt sich von unserer Veränderung vernünftiger Grund angeben; so und nicht anders läßt sich begreifen, wie ein zufälliger Satz, der gestern nicht wahr gewesen, heute zur Wahrheit werden kann. Unter jeder Bedingung der Zeit und des Raums erlangt irgendwo und irgendwann etwas Anders die Qualität des Besten, und eben dadurch den Wahrheitsgrund seines Daseins. Nun kann diese relative Güte eines zufälligen Wesens auf keine andere Weise seinen Wirklichkeitsgrund enthalten, als in so weit es dadurch einer freien Ursache zur Absicht dienen, und sonach von derselben gebilliget werden kann. Der Grund meines Daseins muß also in einer freien Ursache zu suchen sein, die mich jetzt und hier, als zu der Reihe des Besten gehörig, erkannt und gebilliget hat, und dadurch bewogen worden ist, mich zur Wirklichkeit zu bringen. Diese freie Ursache kann selbst nicht zufällig sein, sonst wären wir der Begreiflichkeit des Satzes nicht um einen Schritt näher gekommen; der Wahrheitsgrund würde noch immer von neuem zu suchen sein, der den Begriff des zufälligen Wesens mit der Existenz verbindet. Wir müssen also am Ende auf ein nothwendiges Wesen zurückkommen, bei welchem dieser Wahrheitsgrund in der Denkbarkeit des Subjects selbst liegt, zu einem Wesen, dessen objectives Dasein von seiner Denkbarkeit nicht zu trennen ist; welches vorhanden ist, weil es gedacht werden kann.

Wenn die Beschaffenheit eines Dinges, als relativ gut, den Grund seiner Wirklichkeit enthalten soll, so muß es absichtlich gewählt worden sein. Die nothwendige Ursache wird also das Zufällige, das von ihm sein Dasein hat, erkannt und absichtlich gewählt haben müssen. Da nun das nothwendige Wesen Alles,

was es ist, im höchsten Grade der Vollkommenheit sein muß, so wird die Erkenntniß der nothwendigen Ursache die allervollkommenste, und ihre Wahl die freiwilligste sein müssen. Sie wird also von jeher alle Veränderungen der Zeit und des Ortes, und so auch alle Bestimmungen und Merkmale, durch welche ein zufälliges Ding zu seiner Zeit und an seinem Orte das Beste ist, auf das Deutlichste und Vollkommenste gedacht, und mit dem Grade der Wirksamkeit und Bestrebung, der ihnen angemessen ist, gebilliget haben. Nun gehet das Bestreben des Billigungsvermögens, wie wir in der siebenten Vorlesung gesehen, von dem Subjecte aus, hat sein Ziel in dem Objecte der Erkenntniß, und suchet dasselbe mit den gebilligten Begriffen des Subjects in Gleichstimmung zu bringen. Die nothwendige Ursache wird also, vermöge ihres höchst vollkommenen Billigungsvermögens, alles Zufällige nach Maaßgabe seiner Beschaffenheit und Fähigkeit, irgendwo und irgendwann das Beste zu sein, auch alsda und alsdann zur Wirklichkeit kommen lassen: und da der Lauf der Zeit und die Ordnung des Raums veränderlich sind, so müssen es auch die Dinge sein, die bloß vermöge ihrer Beschaffenheit, das Beste zu werden, zum Vorscheine kommen.

Alles, was ist, ist das Beste. 1) Schlechterdings das Beste, oder das Allervollkommenste in der Einfachheit; der Inbegriff aller Realitäten, das selbstständige Wesen (Ens a se). 2) Das Beste secundum quid, das Vollkommenste in der Vereinigung, in der Verbindung vieler, deren Jedes, einzeln betrachtet, eingeschränkt und unvollkommen ist, durch Verbindung und Beitrag zum vollkommensten Ganzen, aber irgendwo und irgendwann, als ein Theil des Ganzen, das Beste wird; die Welt sammt allen ihren Veränderungen in Zeit und Raume.

Alle Gedanken Gottes, in so weit sie das Beste zum Vorwurf haben, gelangen zur Wirklichkeit. 1) Das absolute Beste. Gott denkt sich selber mit der lebendigsten Erkenntniß, mit der allerhöchsten Selbstbilligung. Seine allerhöchste Kraft bringt unaufhörlich in ihm selbst alle Prädicate hervor, die in einem Subjecte sich vereinigen lassen, und diese sind so nothwendig, als seine Denkbarkeit. 2) Das Beste secundum quid, oder das hypothetische. Gott denkt seine Eigenschaften mit den unendlich mannigfaltigen Einschränkungen, mit welchen sie denkbar sind; d. h. er denkt alle mögliche Abstufungen seiner Vollkommenheiten mit dem einer jeden ange-

messenen Grade von Billigung und Wohlgefallen. Er denkt sich alle mögliche Verbindungen dieser eingeschränkten Vollkommenheiten; nicht in Einem Subjecte, denn sie sind unvereinbar; aber er denkt sie sich in Verbindung vieler. Unter diesen möglichen Verbindungen vieler eingeschränkter Wesen wird Eine im Ganzen, vergleichungsweise, die beste sein; so wie jedes Einzelne in derselben an seinem Orte und zu seiner Zeit das Beste sein muß. Gott denkt sich diese vollkommenste Verbindung, und alle in derselben vorkommenden, nach Zeit und Ordnung eingeschränkten Dinge, in so weit sie das Beste sind, mit dem höchsten Grade der Billigung. Billigungskraft hat zum Ziele die Hervorbringung des Gegenstandes, das Bestreben, den Gegenstand der Vorstellungen nach Maaßgebung des Ideals zur Wirklichkeit zu bringen. Die Kraft des selbstständigen Wesens wird also diese eingeschränkte Grade seiner Vollkommenheit und ihre bestmögliche Verbindung hervorbringen; nicht in sich, denn sie sind mit seinen Eigenschaften nicht vereinbar, sondern außer sich, als für sich bestehende eingeschränkte Substanzen, jede mit der Veränderung in Ort und Raume, mit welcher sie in Beziehung auf das Ganze das Beste sind. Gott ist Schöpfer und Erhalter des besten Weltalls.

Man siehet hier den Uebergang von dem Verstande Gottes auf seine Eigenschaft als Schöpfer und Erhalter der Dinge außer ihm. Vorstellung, mit Billigung oder Theilnehmung verbunden, ist lebendige Erkenntniß, und lebendige Erkenntniß im höchsten Grade ist Anregung zur Thätigkeit, Bestreben zum Hervorbringen, zum Kraftäußern.

Auch haben einige Weltweise sich die Mühe gegeben, auf diesem Wege das sonderbare Vorgeben der Egoisten auf eine demonstrative Weise zu widerlegen. Schon der gesunde Menschenverstand verwirft dieses Vorgeben als eine unstatthafte Grille; allein es hat, wir wir gesehen, seinen Nutzen, wenn man den Ausspruch des gesunden Menschenverstandes durch Vernunftgründe wissenschaftlich zu machen sucht. Wenn Alles, was Gott sich als das Beste denkt, auch zur Wirklichkeit kömmt, und zu dem Weltall, das der Egoist sich vorstellt, außer ihm, noch mehrere Substanzen gehören, die als Theile zum vollkommensten Ganzen übereinstimmen, so müssen auch außer ihm mehrere Substanzen zur Wirklichkeit kommen, und von Gott hervorgebracht worden sein. Als einzelne Substanz kann der Egoist

sich nicht einbilden, ein Gegenstand der göttlichen Billigung, des göttlichen Wohlgefallens zu sein; denn er ist sich seiner Schwäche und seiner Mängel bewußt: also nur in Verbindung mit dem Ganzen kann sein Dasein irgendwo und irgendwann das Beste geworden und von Gott gebilliget worden sein. Mithin muß dieses Ganze, sammt allen Substanzen, die dazu gehören, eben sowol, als sein Ich, die Wirklichkeit erlanget haben.

Ja man hat gesucht, auch die Idealisten auf diese Weise wissenschaftlich von dem Ungrunde ihrer Meinung zu überführen. Diejenige Verbindung der Dinge, in welcher die Materie, als Gegenstand der Vorstellung wirklich vorhanden ist, muß nothwendig vollkommener sein, als eine solche, in welcher die sinnlichen Beschaffenheiten äußerlich keinen Gegenstand haben. In jener ist bloß Harmonie in den Vorstellungen denkender Wesen, in so weit sie Abbildungen sind und Wahrheit enthalten; in dieser hingegen stimmen die Vorstellungen denkender Wesen nicht nur unter sich, sondern auch mit dem außer ihnen wirklich befindlichen Objecte zusammen, welches zu ihren bildlichen Vorstellungen das Vorbild ist. In jener stimmt nur Abbildung mit Abbildung, in dieser hingegen auch Abbild mit Urbild zusammen. Größere Uebereinstimmung ist größere Vollkommenheit; also wird eine Welt, in welcher außer den Geistern auch Materie anzutreffen ist, vollkommener sein, als eine solche, die bloß aus Geistern bestehet. Da nun Gott nur das Vollkommenste zur Wirklichkeit bringet, so wird die Welt, die er erschaffen hat, nicht bloß idealisch sein, sondern auch wirkliche Materie enthalten, so wie es die größte Harmonie erfordert. Ihr sehet aber von selbst ein, daß durch diese Gründe bloß das Dasein eines Objects der materiellen Vorstellungen geschlossen werden kann; in wie weit sich aber bei der Darstellung materieller Beschaffenheiten das Subjective unserer sinnlichen Erkenntniß mit einmischt und solche in Erscheinungen verwandelt, bleibt hierdurch unentschieden. In der sinnlichen Erkenntniß liegt unstreitig Wahrheit. Aber diese Wahrheit ist bei uns mit Scheine, das Urbildliche ist mit dem Perspectiven verbunden und kann durch unsre Sinne nicht von demselben getrennt werden.

XIII.

Spinozismus. — Pantheismus. — Alles ist Eins und Eins ist Alles. — Widerlegung.

Die Spinozisten behaupten: Wir selbst und die sinnliche Welt außer uns, seien nichts für sich Bestehendes; sondern bloße Modificationen der unendlichen Substanz. Kein Gedanke des Unendlichen könne außer ihm und abgesondert von seinem Wesen zur Wirklichkeit gelangen; denn es gebe nur eine einzige Substanz von unendlicher Denkungskraft und unendlicher Ausdehnung. Gott, sagt der Spinozist, ist die einzige nothwendige und auch nur die einzige mögliche Substanz, alles Uebrige lebet, webet und ist nicht außer Gott; sondern Modification des göttlichen Wesens. Eins ist Alles und Alles ist Eins.

So sonderbar diese Meinung auch klingt und so sehr sie von der gemeinen Bahn des gesunden Menschenverstandes abweichet, so hat sie doch von jeher denkende Köpfe zu Anhängern und Freunden gehabt. Ja, Schwärmer und Atheisten haben sich vereiniget, sie anzunehmen, weil sie in der That diese entgegengesetzten Irrthümer zu verbinden scheint. Daß sie an Atheismus streifet, scheint dem ersten Blicke nach in die Augen zu fallen. Allein Wachter hat in einem besondern Tractat*) angezeigt, daß sie in der kabbalistischen Schwärmerei ihren Ursprung habe, und ganz auf dieselbe gebauet sei. Lasset uns indessen

*) Wachter, Spinozismus im Judenthum.

nicht auf die Folgesätze sehen, die dieser Schule zur Last geleget werden, sondern auf die Gründe, auf welche sie sich stützet. Wir schweben hier in einer Region von Ideen, die von der unmittelbaren Erkenntniß zu weit entfernt ist, in welcher wir unsere Gedanken bloß durch den Schatten der Worte zu erkennen geben, ja bloß durch Hülfe dieser Schattenrisse selbst wieder zu erkennen im Stande sind. Wie leicht ist hier der Irrthum! Wie groß die Gefahr, den Schatten für die Sache zu halten! Sie wissen, wie sehr ich geneigt bin, alle Streitigkeiten der philosophischen Schulen für bloße Wortstreitigkeiten zu erklären, oder doch wenigstens ursprünglich von Wortstreitigkeiten herzuleiten. Verändert die mindeste Kleinigkeit im Schattenriß: sogleich erhält das ganze Bild ein anderes Ansehen, eine andere Physiognomie. So auch mit Worten und Begriff. Die kleinste Abweichung in der Bestimmung eines Grundwortes führt am Ende zu ganz entgegengesetzten Folgen, und wenn man den Punkt aus den Augen verloren, von welchem man gemeinschaftlich ausgegangen ist, so streitet man am Ende nicht mehr um Worte, sondern um die wichtigsten Sachen. Wir müssen also auf den Scheideweg zurück, wo der Spinozist uns verläßt und seinen eigenen Weg nimmt, um zu sehen, ob wir den Streit nicht beilegen können, bevor wir uns trennen.

Wovon gehen wir aus? Was können wir unter uns als ausgemacht annehmen und voraussetzen, um nach dessen Maaßgebung den Streitpunkt zu richten? So viel mir von der Lehre der Spinozisten bekannt ist, kommen sie mit uns in folgenden Lehrsätzen überein: Das nothwendige Wesen denkt sich selbst, als schlechterdings nothwendig; denkt die zufälligen Wesen als auflösbar in unendliche Reihen; als Wesen, die ihrer Natur nach rückwärts eine Reihe ohne Anfang zu ihrem Dasein voraussetzen und vorwärts eine Reihe ohne Ende zur Wirklichkeit befördern.

Bis hieher kann uns der Anhänger Spinozens zur Seite gehen, aber hier scheidet sich der Weg. Diese Reihe von zufälligen Dingen, sagen wir, habe außer Gott ihre eigene Substantialität, ob sie gleich nur als Wirkungen seiner Allmacht vorhanden sein können. Die endlichen Wesen bestehen für sich, zwar abhängig vom Unendlichen, und ohne das Unendliche nicht denkbar; aber doch der Subsistenz nach mit dem Unendlichen

nicht vereiniget. Wir leben, weben und sind, als Wirkungen Gottes, aber nicht in ihm. Der Spinozist hingegen behauptet: Es gebe nur eine Einzige unendliche Substanz, denn eine Substanz müsse für sich bestehen, keines andern Wesens zu ihrem Dasein bedürfen und also unabhängig sein. Da aber kein endliches Wesen unabhängig sein könne, so sei auch kein endliches Wesen eine Substanz. Hingegen sei das Weltall eine wahre Substanz, indem es in seiner Unbegrenztheit Alles in sich schließet, und also keines andern Wesens zu seinem Dasein bedarf; mithin unabhängig ist. Dieses Weltall, fährt der Spinozist fort, bestehet aus Körpern und Geistern; das heißt nach der Lehre des Cartesius, die der Spinozist annimmt, es gibt Ausdehnung und Gedanken; Wesen, welche ausgedehnt sind, und Wesen, welche denken. Er eignet daher seiner einzigen unendlichen Substanz zwei unendliche Eigenschaften zu, unendliche Ausdehnung und unendliche Gedanken, und Dieses ist sein: Eins ist Alles; oder vielmehr, er spricht: der gesammte Inbegriff unendlich vieler endlicher Körper und unendlich vieler Gedanken mache Ein einziges unendliches All aus, unendlich an Ausdehnung und unendlich an Denken; Alles ist Eins.

Man hat mit Recht den Scharfsinn bewundert, mit welchem Spinoza auf diesen Grundideen sein System aufführt, und bis auf seine kleinste Theile mit geometrischer Festigkeit verbindet. Gebet ihm diese Grundideen zu, so stehet sein Gebäude unerschüttert da, und ihr könnet nicht den kleinsten Stein aus seinem Zusammenhange rücken. Wir haben also bloß diese Grundideen zu untersuchen, und zu sehen, in wie weit die sich von unsern gewöhnlichen Begriffen entweder der Sache nach, oder bloß in den Worten unterscheiden.

Um uns diesem System so viel möglich zu nähern, lasset uns vor der Hand nicht rügen, daß Spinoza das Unendliche der Kraft nach, mit dem Unendlichen der Ausbreitung, der Menge nach, die intensive Größe mit der extensiven, zu verwechseln scheint. Aus unendlich vielen endlichen Gedanken setzet er das an Gedanken Unendliche gleichsam zusammen. Auf diese Weise entstehet bloß das Unendliche der Ausbreitung nach. Wenn aber das Unendliche unabhängig sein soll, so muß es nicht extensive unendlich, sondern intensive ohne Grenzen und Schranken sein; nicht der Ausbreitung, sondern der Kraft nach muß es unendlich sein, wenn es keines andern Wesens zu seinem

Dasein bedürfen soll. Ich werde Dieses in der Folge ausführlicher berühren, und lasse es vor der Hand dahin gestellt sein, um die übrigen Grundideen des spinozischen Systems etwas genauer zu prüfen.

Daß in der Erklärung des Wortes Substanz eine Willkürlichkeit lieget, die den Spinoza von der gemeinen Bahn abgeführt hat, ist schon von vielen, und fast von allen seinen Widersachern gerügt worden. Eine solche Substantialität, die er voraussetzet, ein für sich bestehendes Dasein, das unabhängig ist, und keines andern Wesens zu seiner Wirklichkeit bedarf, legen auch wir keinem endlichen zufälligen Wesen bei. Auch wir gestehen, daß eine solche selbstgenügende Substantialität bloß dem unendlichen und nothwendigen Wesen zukomme, und daß es selbst von diesem keinem endlichen Wesen mitgetheilet werde. Allein wir unterscheiden das Selbstständige von dem Fürsichbestehenden. Das Selbstständige ist unabhängig und bedarf keines andern Wesens zu seinem Dasein. Dieses also ist unendlich und nothwendig; das Fürsichbestehende aber kann in seinem Dasein abhängig, und dennoch, als ein von dem Unendlichen abgesondertes Wesen, vorhanden sein. Das heißt, es lassen sich Wesen denken, die nicht bloß als Modificationen eines andern Wesens bestehen, sondern ihre eigene Bestandheit haben und selbst modificirt sind. Eine Substantialität von dieser zweiten Gattung glauben wir mit Recht auch endlichen zufälligen Wesen zuschreiben zu können. Alles, was Spinoza also mit geometrischer Schärfe aus seiner Erklärung der Substanz herleitet, können wir gar wohl gelten lassen; aber nur von dem selbstständigen Wesen, dem allein Unendlichkeit der Kraft nach und nothwendiges unabhängiges Wesen zukömmt, keinesweges aber von allen für sich bestehenden Dingen. Will Spinoza diese, ihrer Abhängigkeit halber, nicht Substanz nennen, so streitet er bloß in Worten. Wird der Unterschied in der Sache zugegeben, so erdenke man für die Bestandheit abhängiger Wesen einen andern Namen, um einen Unterschied, der in der Sache lieget, nicht unbemerkt zu lassen, und der Zwist ist entschieden.

Diese Bemerkung, wenn sie gleich die Lehre des Spinoza nicht über den Haufen wirft, so trifft sie doch seine Beweisthümer und Gründe. Sie zeiget, daß Spinoza Das nicht erwiesen, was er erweisen wollte. Sie schwächet daher die Kraft seiner Waffen, oder lenket sie von dem Ziele ab, dahin er sie gerichtet

hatte. Anstatt zu beweisen, daß alles Fürsichbestehende nur Eins sei, bringet er am Ende bloß heraus, daß alles Selbstständige nur Eins sei. Anstatt darzuthun, daß der gesammte Inbegriff alles Endlichen eine einzige selbstständige Substanz ausmache, erhält er am Ende bloß, daß dieser Inbegriff von der einzigen unendlichen Substanz abhängen müsse. Dieses aber wird Alles zugegeben, ohne daß der Streit deßwegen entschieden sei. Er hat also den Streitpunkt völlig da gelassen, wo er ihn gefunden hat. Seine Beweisthümer sind bündig, aber sie wiederlegen uns nicht.

Folgende Bemerkung dringet etwas tiefer in die Sache ein, und greifet nicht nur die Beweisthümer, sondern die Lehre des Spinoza selbst an. Spinoza, sprechen seine Gegner, eignet seiner unendlichen Substanz Ausdehnung und Gedanken zu, weil sich auf diese Grundbegriffe nach der Theorie des Cartesius alles Denkbare zurückbringen läßt. In der Ausdehnung bestehet, nach diesem Weltweisen, das Wesen der Körper, und im Denken das Wesen der Geister. Allein, wenn wir auch zur Ausdehnung den Begriff der Undurchdringlichkeit hinzuthun, so erschöpfet Dieses bloß das Wesen der Materie. Zum Körper aber gehöret, außer der Materie, auch noch Form, d. i. die Bewegung sammt allen ihren Modificationen. Spinoza hat also bloß die Quelle der Materie angewiesen. Wo sollen wir aber die Quelle der Form suchen? Wodurch erhält der Körper seine Bewegung, der organisirte Körper seine Bildung, d. i. seine planvolle und regelmäßige Bewegung, und jeder andere Körper seine Figur? Wo kann der Ursprung hievon anzutreffen sein? Nicht im Ganzen, denn das Ganze hat keine Bewegung. Das Sämmtliche aller Körper, in eine einzige Substanz vereiniget, kann den Ort nicht verändern und hat weder Organisation, noch Figur. Also in den Theilen. Mithin müssen die Theile auch ihr abgetheiltes Dasein haben, und das Ganze ein bloßes Aggregat aus denselben sein. Hätten die Theile, wie Spinoza vorgibt, nicht ihr abgesondertes Dasein, und wären sie bloß Abänderungen oder Vorstellungsarten des Gesammten, so könnten sie keine andere Modificationen haben, als die aus den Eigenschaften des Ganzen fließen. Woher die Form in den Theilen, wenn das Ganze keine Quelle dazu darbietet?

Einen ähnlichen Schlußfehler kann man dem Spinoza auch in Absicht auf die Geisterwelt vorwerfen. Er hat bloß für das Materiale des Denkens gesorgt, und ihm eine Quelle

in den Eigenschaften des Unendlichen angewiesen. Wahrheit und Unwahrheit findet bei ihm ihren Ursprung in den Eigenschaften der einfachen Substanz. Woher aber die Güte und Vollkommenheit, Lust und Unlust, Schmerz und Vergnügen, überhaupt Alles, was nach unsern Begriffen zum Billigungs- oder Begehrungsvermögen gehöret? Wenn das Ganze keines Vorherwissens, keines Vorsatzes, keiner Billigung und keines Verlangens fähig ist, woher alle diese Begriffe in den Theilen, die doch nichts Fürsichbestehendes haben, und, seiner Meinung nach, bloße Modificationen der einzigen Substanz sind? Es ist wahr, Spinoza will auch in den Theilen alle Freiheit aufheben, alle Wahl für bloße Täuschung halten, und den willkührlichen Entschluß, von dem wir glauben, daß er von uns abhänge, der Wahrheit nach, einer unumgänglichen Nothwendigkeit unterwerfen. Er hatte also in seinem System nicht für Das zu sorgen, dessen Dasein er nicht eingestand; mithin wird ihm Freiheit, Wille und Willkühr, und Alles, was davon abhänget, weiter keine Schwierigkeit machen können. Allein hiermit ist gleichwol im Grunde dem Uebel nicht abgeholfen. Alles, was Spinoza wider Freiheit und Willkühr zu erinnern hat, trifft bloß das System des vollkommenen Gleichgewichts, das er allein Freiheit nennet. Er erkennet keine andere Zwanglosigkeit, als die Befreiung von allem Einflusse der Bewegungsgründe und Triebfedern, von aller mitwirkenden Erkenntniß des vorhergesehenen Guten und Bösen; eigentlich Dasjenige, was die Deterministen das vollkommene unentschiedene Gleichgewicht nennen. Da er nun einsah, daß die vorhergesehenen Bewegungsgründe und Triebfedern der freiesten Wahl ihre Bestimmtheit und Unausbleiblichkeit geben; so umfaßte er allen Erfolg unter dem vielschichtigen Worte Nothwendigkeit, und sagte, die Wahl oder Willkür vernünftiger Wesen sei nothwendig. Hingegen muß Spinoza aller seiner Gründe ungeachtet Dasjenige, was die Deterministen Freiheit nennen, gar wol zugeben, oder er streitet mit ihnen bloß in Worten. Er hat keinen Grund, diejenige Freiheit aufzuheben, die der Erkenntniß des Guten und Bösen folget, und von dem vorhergesehenen Besten bestimmt wird. Da er, wenigstens in Absicht auf das Endliche, den Unterschied zwischen Gutem und Bösem, Begehrlichem und Nichtbegehrlichem, Lust und Unlust u. s. w. nicht leugnen kann; so muß er auch Alles zugeben, was aus diesen Ideen folget, mithin auch ihre Mitwirkung

auf die Bestimmung des Endlichen, ihren Einfluß auf die Abänderungen des denkenden Wesens. Wenn wir also dem Worte Nothwendigkeit seine Vieldeutigkeit nehmen, wenn wir den Begriff genauer bestimmen, einen Unterschied machen zwischen der physischen und sittlichen Nothwendigkeit, und wie von uns geschehen, das physisch Nothwendige aus der Erkenntnißquelle, das sittlich Nothwendige hingegen aus der Billigungsquelle fließen lassen, und wenn uns dann Spinoza diesen Unterschied, der in der Sache selbst lieget, nicht in Abrede sein kann, so muß er eingestehen, daß das Formale des Denkens von dem Materialen desselben zu unterscheiden sei, daß die Eigenschaft zu denken nicht nothwendig die Eigenschaft zu billigen in sich schließe, daß Gutes und Böses, so wie die Zuneigung zu Jenem und die Abneigung von Diesem, eine andere Quelle haben müsse, als Wahrheit und Unwahrheit. Wo ist aber diese Quelle zu finden, wenn in den Eigenschaften der einzigen Substanz keine Spur davon anzutreffen sein soll?

Wir sehen also, daß das System Spinozens in zweierlei Rücksicht mangelhaft ist. Sowol in Absicht auf die Körperwelt, als in Absicht auf die denkenden Wesen, hat er bloß für das Materiale, aber nicht für das Formale gesorget, und wie sehr wird sich sein System dem unsrigen nähern, wenn er das Formale mit aufnehmen, und von der einen Seite die Quelle der Bewegung, so wie von der andern Seite die Quelle der Billigung anzugeben suchen wird.

Und nun zu der Bemerkung, die ich oben berührt, und in der Folge weiter auszuführen versprochen. Ich erinnere mich aber, daß keine Weitläufigkeit vonnöthen sei. Wolf hat in dem zweiten Theile seiner natürlichen Theologie diesen Einwurf wider den Spinozismus mit der ihm eigenen Deutlichkeit und Ausführlichkeit vorgetragen, und noch hat, so viel ich weiß, kein Anhänger oder Vertheidiger dieses Systems den Einwurf zu beantworten gewagt. Ich darf ihn also hier nur kürzlich wiederholen. Jede Beschaffenheit der Dinge hat ihre Ausbreitung und ihre Stärke, ihre Extension und ihre Intension. Durch das Hinzuthun mehrerer gleichartigen Dinge nimmt die Beschaffenheit an Ausbreitung, aber nicht an Stärke zu. Thut laues Wasser zu lauem Wasser, so habt ihr mehr, aber nicht wärmeres Wasser; füget seichte Kenntniß zu seichten Kenntnissen, so erlanget ihr ausgebreitetere, aber nicht gründlichere und tiefere Einsicht. Eine ausgebreitetere Ursache kann zwar eine stärkere Wirkung

hervorbringen, und mehrere Lichtstrahlen eine stärkere Beleuchtung verursachen, aber es ist in der Wirkung nicht mehr bloßes Hinzuthun, sondern innere Verstärkung, die durch die gesammelte Mehrheit der Strahlen bewirkt wird. Sonst gibt eine mittelmäßige Beleuchtung vieler Zimmer kein stärkeres Licht, als dieselbe Beleuchtung eines einzigen kleinen Zimmers. Alles dieses leuchtet in die Augen, und wird zum Ueberfluße in jedem Lehrbuche der Ontologie hinlänglich ausgeführt. Wenn also endliche Wesen auch in ihrer unendlichen Menge zusammengefaßt werden, so erwächst aus denselben eine totale Unendlichkeit, bloß der Menge und Ausbreitung nach. Die Intension oder die Stärke der Beschaffenheit bleibt im Ganzen immer noch endlich. Nun kann nach dem Spinoza selbst nur das Unendliche der Stärke nach unabhängig sein und keines andern Wesens zu seinem Dasein bedürfen. Er wird also außer dem totalen Inbegriff aller endlichen Wesen, welcher nur der Ausbreitung nach unendlich sein kann, noch ein einziges unendliches Wesen zugeben müssen, welches der Stärke nach ohne Grenzen ist. Ja, da nach seinem Geständnisse nur eine einzige Substanz unabhängig sein kann, so wird er sein Unendliches der Menge nach von diesem Unendlichen der Stärke nach müssen abhängen lassen.

Daß ein Unendliches der Ausbreitung nach nicht selbstständig sein könne, sondern von dem Unendlichen der Kraft nach abhängen müsse, erhellet auch aus folgender Betrachtung. Alle ausgebreiteten Dinge, sie mögen endlich oder unendlich sein, geben keine wahren Einheiten, sondern Inbegriffe, Aggregate von Vielem; nicht einzelne, sondern sämmtliche, collective Wesen. Wenn schon einerlei Ausdehnung aller Materie wesentlich zukömmt, so ist das Ausgedehnte doch nicht immer Dasselbe; keine wirkliche Einheit, sondern eine Wiederholung einer und eben derselben Beschaffenheit in den kleinsten Theilen der Materie. So auch mit der Schwere, wenn sie dem Körper beiwohnen soll, und so mit der Zeugungs- oder Organisationskraft, wenn man sie als eine Eigenschaft des gebildeten Körpers ansehen will. Ist schon die Kraft in der Absonderuug immer dieselbe, und mit einer und derselben Idee zu umfassen, so kann sie doch dem Körper nicht als Eigenschaft beiwohnen, ohne in jedem Atom desselben gleichsam wiederholt zu werden. Es ist freilich dieselbe Federkraft, die in meiner Uhr die Feder spannt, und dort am Firmament die Wolken sammelt und fort-

treibet: aber diese Einheit ist bloß abstract; der Sache nach muß die Kraft in den verschiedenen Objecten auch verschiedentlich wiederholt, und also nicht mehr Eins, sondern Vieles bleiben.

Wenn Vieles in einem Inbegriffe zusammenkommen, und ein Aggregat, ein sämmtliches Wesen ausmachen soll, so geschiehet Dieses bloß durch die Vorstellungen denkender Subjecte, die sie in einem Begriffe umfassen und sammeln. Außerhalb und von Seiten der Objecte existiren bloß Einheiten, und zwar jede für sich, einzeln. Bloß in den Vorstellungen denkender Subjecte kommen diese Einheiten zusammen und bilden Inbegriffe, Vieles in Einem, Aggregate. Eine Heerde Schaafe bestehet an und für sich aus einzelnen Thieren dieser Art; ein Sandhügel aus einzelnen Körnlein; aber in dem Begriffe denkender Wesen werden sie gesammelt und verbunden, und dadurch aus jenen Eine Heerde; aus diesen Ein Haufe. Ohne denkende Wesen würde die Körperwelt keine Welt sein, kein Ganzes ausmachen, sondern höchstens aus lauter isolirten Einheiten bestehen. Dieses habe ich bei einer andern Gelegenheit weitläuftiger ausgeführt, und dadurch bewiesen, daß die Seele nicht materiell sein könne.

Es hat aber mit der Geisterwelt eine ähnliche Beschaffenheit. Wenn schon dieselbe Kraft zu denken Allen zukömmt, so ist es doch nicht dieselbe Einheit, die in Allen denkt. Vielmehr muß Dasjenige, was wir durch Kraft oder Eigenschaft zu denken verstehen, in jedem Gegenstande wiederholt werden und jedem denkenden Wesen für sich zukommen. Dem Begriffe nach ist es zwar einerlei Kraft, oder Attribut des Denkens, wie Spinoza sich ausdrückt, vermöge dessen wir Alle hier denken; allein der Sache nach und in der Wirklichkeit muß diese Kraft Jedem von uns besonders zukommen, wenn wir anders selbst denken, und nicht, wie einige scholastische Philosophen geglaubt haben sollen, eine einzige Kraft für uns Alle denken soll.

Jedes denkende Wesen, wenn es endlich ist, denkt indessen bloß einen Theil der Welt, eine Seite und Aussicht derselben, die nicht das Ganze mit gleicher Deutlichkeit umfasset. Bloß in dem Inbegriffe aller denkenden Wesen, in dem Totalen derselben, liegt nach dem Spinoza das Welltall in einer umfassenden Deutlichkeit. Aber dieses Totale, dieses Zusammennehmen, Vieles in Einem, dieser Inbegriff setzet, wie wir gesehen,

ein denkendes Subject voraus, das in seiner Vorstellung umfasset, sammelt und verbindet. Ohne dieses vereinigende Subject bleiben die Theile isolirt und unverbunden, immer noch Vieles, und nur durch die umfassenden Gedanken werden sie vereint.

Wenn also nach dem Spinoza das Weltall, oder die wahre Substanz in dem Inbegriff aller materiellen und denkenden Wesen bestehet, so setzet dieser Inbegriff das Dasein eines inbegreifenden Subjects voraus. Dieses Subject wird alle Seiten umfassen, alle Begriffe endlicher Wesen in ihrer unendlichen Mannigfaltigkeit verbinden und sie alle mit der vollkommensten Deutlichkeit denken müssen; denn jede Dunkelheit in der Vorstellung läßt eine Lücke zurück, und der Inbegriff, den wir suchen, ist nicht vollständig. Ohne Geisterwelt machen die körperlichen Dinge kein System aus; aber die eingeschränkten Geister bilden gleichsam nur Bruchstücke des Ganzen, die von einem uneingeschränkten Geiste in ihrem unendlichen Bezirke umfaßt und in Ein System verbunden werden müssen. Daß dieser schrankenlose Geist der Kraft nach unendlich, selbstständig und unabhängig sein wird, ergibt sich von selbst; und sonach hätte uns Spinozens Idee von dem unendlichen Wellall auf das nothwendige Dasein eines der Kraft nach unendlichen, einzelnen Wesens geführt, dessen Gedanken alles Mannigfaltige der Körper- und Geisterwelt auf das Allerdeutlichste umfassen und in ein System verbinden, und ohne welches das Unendliche der Ausbreitung nach nicht subsistiren kann. — Auf solche Weise würde unser Zwist mit diesem Weltweisen ja hier am Scheidewege schon größtentheils beigelegt sein. Wir hätten dabei diesen redlichen Wahrheitsforscher zu unserm Freunde; denn gewiß der Mann, der sein Leben einzig und allein der Wahrheit gewidmet hatte, würde sich der Wahrheit nicht aus Eigensinn oder Eitelkeit widersetzen. Wir könnten ihn umarmen und noch eine weite Strecke gemeinschaftlich fortziehen. Ja, wenn uns Spinoza alles Dieses zugibt, so wären wir beinahe schon am Ziele.

XIV.

Fortgesetzter Streit mit den Pantheisten. — Annäherung, Vereinigungspunkt mit denselben. — Unschädlichkeit des geläuterten Pantheismus. — Verträglichkeit mit Religion und Sittlichkeit, in so weit sie praktisch sind.

Mit nichten, würde mein Freund Lessing rufen, wenn er unsrer letzten Vorlesung beigewohnt hätte; ihr seid bei weitem noch nicht am Ziele, und rufet Sieg, bevor ihr überwunden. Wenn auch alle die Bemerkungen richtig wären, die ihr wider Spinoza vorgebracht habet, so hättet ihr am Ende doch nur bloß Spinozen, nicht den Spinozismus widerlegt. Ihr hättet gezeigt, daß das System dieses Weltweisen, so gut wie jedes andre, das irgend ein Sterblicher aufgeführt hat, seine Mängel und Lücken habe, daß er in der Grundlage gefehlet, die er seinem Lehrgebäude gegeben, und Dinge ausgelassen habe, ohne welche dieses nicht bestehen kann. Folgt aber daraus schon der völlige Umsturz alles Dessen, was Spinoza behauptet? Wie, wenn ein späterer Anhänger dieses großen Mannes die Lücken auszufüllen und die Mängel zu ergänzen suchte? Oder, wenn wir überall auf System Verzicht thäten und geständen, die Dinge ließen sich von uns nicht in eine geometrische Schlußkette verbinden, müßte deswegen der Spinozismus, oder Pantheismus, wenn ihr wollet, gänzlich aufgegeben werden? Könnte demohn-

geachtet der Satz nicht wahr sein: Alles ist Eins und Eins ist Alles?

Ihr habet das System eures Gegners widerlegt; ist dadurch das Eurige erwiesen? Lasset uns genauer zusehen, würde er fortfahren, wie weit wir gekommen sind. Ihr saget: Spinoza kann nach seinen Grundsätzen den Ursprung der Bewegung nicht erklären. Gut! Welcher Antispinozist oder Theist weiß denn hiervon besser Rechenschaft zu geben? Er berufet sich auf den Willen Gottes, der der Materie die Bewegung mitgetheilet haben soll. Auch Spinoza läßt alle Bewegung aus etwas Aehnlichem, das er Willen nennet, entspringen, wiewol ich mir seine Aeußerung über diesen Punkt nicht völlig deutlich zu machen weiß. Vielleicht findet auch der Pantheist einen andern Behelf von dieser Art, den Ursprung der Bewegung zu erklären; und wenn er ihn nicht findet, so mag solcher überall unerklärt bleiben. Am Ende ist das Berufen auf den göttlichen Willen vom Geständnisse seiner Unwissenheit nicht weit entfernt, und der Vorzug, den der Theismus hierinn haben mag, bei Weitem nicht wichtig genug, diesem System das entschiedene Uebergewicht zu geben. Den Unterschied zwischen Wahrheit und Güte, Erkenntniß und Billigung, nebst allen Folgen, die mit Recht aus diesem Unterschiede gezogen werden, kann der Pantheist zugeben, und die Quelle des Formalen, eben sowol als des Materialen, in die einzige Substanz der Gottheit setzen. Ihr sehet, wie Vieles ich in seinem Namen einräume, ohne deswegen das System aufzugeben. Durch eure oder ähnliche Gründe bewogen, räume ich den richtig bemerkten Unterschied zwischen dem Unendlichen der Ausbreitung und dem Unendlichen der Kraft nach willig ein, und gebe sonach zu, daß das nothwendige Wesen nicht, wie Spinoza selbst behauptet hat, in dem Inbegriff unendlich vieler zufälligen Wesen bestehen könne; denn auf diese Weise würde es bloß der Ausbreitung nach unendlich sein, der Kraft nach aber immer noch endlich und abhängig bleiben. Ich nehme also, wie wahrscheinlicher Weise Spinoza selbst gethan haben würde, mit euch an, daß das einzige nothwendige Wesen in seiner Einheit und der Kraft nach unendlich sein müsse; und so können wir nach unserm System, eben sowol als der Theist nach dem seinigen, nicht nur den Ursprung des Wahren, sondern auch den Ursprung aller Güte, in das Wesen der Gottheit setzen. Da wir also (ich rede immer noch im Namen meines

abgeschiedenen Freundes), da wir das System nunmehr in etwas abgeändert haben und der Gottheit eben sowol, als der Theist, die allerhöchste Vollkommenheit zuschreiben, so nehmen wir demzufolge auch mit diesem an, daß sich der göttliche Verstand alle möglichen zufälligen Dinge, nebst ihren unendlichen Mannigfaltigkeiten und Veränderungen, sammt ihrer Verschiedenheit und Güte, Schönheit und Ordnung, auf das Allerdeutlichste und Ausführlichste vorgestellt, und daß er vermöge seiner allerhöchsten Billigungskraft der besten und vollkommensten Reihe der Dinge den Vorzug gegeben habe. Alles dieses muß nach dem System des wahren Theisten in dem Verstande Gottes vorgegangen sein, und unaufhörlich vorgehen. Auch der Theist muß also der wirklich gewordenen Reihe der Dinge eine Art von idealischem Dasein in dem göttlichen Verstande zuschreiben, und Dieses kann der Pantheist seinem System unbeschadet zugeben. Er bleibt aber bei diesem idealischen Dasein stehen, und wenn der Theist fortrückt und zu dieser Behauptung hinzusetzet: Gott habe dieser wirklichen Reihe der Dinge auch außer sich ein objectives Dasein mitgetheilt, so ziehet Jener sich bescheiden zurück und siehet keinen Grund, Dieses einzuräumen. Wodurch überführet ihr ihn von dieser objectiven Existenz außerhalb des göttlichen Verstandes? Wer sagt uns, daß wir selbst und die Welt, die uns umgibt, etwas mehr haben, als das idealische Dasein in dem göttlichen Verstande; etwas mehr sind, als Gedanken Gottes und Modificationen seiner Urkraft?

„Wenn ich Sie recht verstehe, würde ich ihm antworten, so geben Sie, im Namen Ihres Pantheisten, zwar einen außerweltlichen Gott zu, leugnen aber eine außergöttliche Welt, und machen Gott gleichsam zum unendlichen Egoisten."

Meine Gedanken habet Ihr richtig aufgefaßt, und Ihr wisset, wie wenig ich den lächerlichen Anstrich achte, den Ihr ihm zu geben suchet. Mein Pantheismus gleichet, wenn Ihr wollet, einer zweiköpfigen Hydra. Einer dieser Köpfe führt die Ueberschrift: Alles ist Eins; der andre: Eins ist Alles. Ihr müsset beide zugleich abschlagen, wenn Ihr das Ungeheuer tödten wollt. Bevor Ihr Euch aber an die herculische Arbeit waget, gebet wohl auf die Waffen Acht, mit welchen es sich vertheidigen dürfte.

Gedanken, das Denkende, das Gedachte; das sind drei Rücksichten, deren Verschiedenheiten wir uns bewußt sind, so lange

das Denken noch bloß im Vermögen ist, so lange noch nicht wirklich gedacht wird. So lange nämlich das denkende Wesen, als Subject, bloß das Vermögen zu denken hat, das Gedachte, als das Object, bloß die Fähigkeit hat, gedacht zu werden, und aus der Beziehung des Objects auf das Subject, der Gedanke noch nicht wirklich entstanden ist. Sobald aber das Denken wirklich vor sich gehet, so tritt das Subject mit dem Object in die innigste Verbindung, und erzeuget den Gedanken. Dieser ist innerhalb des Denkenden befindlich, und in so weit er ein treuer Abdruck des Gedachten ist, von dem Objecte selbst nicht zu unterscheiden. Merket also wohl, bevor Ihr meinen Pantheisten widerleget! Ihr gestehet ein, daß bei wirklichem Denken, und in so weit der Gedanke wahr ist, jener Unterschied der Rücksichten verschwinde, und das Gedachte von dem wirklichen wahren Gedanken nicht zu unterscheiden, und also mit demselben völlig Eins sei. Nun ist der Gedanke ein Accidens des denkenden Wesens und kann von seiner Substanz nicht getrennet werden mithin wird der Gedanke nirgends anders, als in dem Denkenden, und als eine bloße Abänderung desselben, anzutreffen sein. Da nun in Gott, wie wir Alle gestehen, kein bloßes Vermögen statt findet, Alles vielmehr in der thätigsten Wirklichkeit sein muß; da ferner alle Gedanken Gottes wahr und treffend sind, so wird kein Gedanke in Gott von seinem Urbilde zu unterscheiden sein, oder vielmehr die Gedanken Gottes, die als Abänderungen desselben in ihm anzutreffen sind, werden zugleich ihre eigene Urbilder selbst sein. Die innere stets wirkende Thätigkeit der göttlichen Vorstellungskraft erzeugt in ihm selbst unvergängliche Bilder zufälliger Wesen, mit der unendlichen Reihe aller ihrer auf einander folgenden Abänderungen und Verschiedenheiten, und Dieses sind wir sammt der Sinnenwelt außer uns. Von dieser Seite vorgestellt scheint mir der Pantheismus, den Ihr gestürzt zu haben glaubtet, völlig wieder auf seinen Füßen zu stehen. Ihr wolltet ihn widerlegen? Zeiget erst die Möglichkeit hiervon an! Wenn Dieses geschehen soll, so muß gezeigt werden, daß die Urbilder außer Gott nicht dieselben Prädicate haben, als die Vorstellungen oder die Bilder derselben, die in Gott anzutreffen sind. Dieses aber leugnet Ihr ja selbst nach eurem eigenen System. Die Gedanken Gottes müssen ja im höchsten Grade wahr und anpassend sein, müssen also alle Prädicate haben, die ihren Vorwürfen zukommen.

Ja wohl, würde ich meinem Freunde hier einfallen, die Prädicate alle, jedoch mit Ausnahme derjenigen, die dem Urbilde, bloß als Urbilde zukommen, und die das Subject nicht annehmen kann, ohne daß es aufhöre Subject zu sein. So weit erstrecket sich nicht die von der Wahrheit vorausgesetzte Uebereinstimmung zwischen Urbilde und Abbilde, daß dadurch die Verschiedenheit ihrer Verhältnisse aufgehoben würde. Das allertreueste Bild muß nicht aufhören Bild zu sein, würde von seiner Wahrheit verlieren, wenn es zum Urbilde werden sollte. Wenn also Dieses der Punkt ist, mein Freund! auf den es in unserm Streite ankömmt, so wird er, wie ich hoffe, noch zu entscheiden sein. Mich dünkt, es gibt untrügliche Merkmale, die mich, als Gegenstand, von mir, als Vorstellung in Gott; mich als Urbild von mir als Bild in dem göttlichen Verstande, auf das Untrüglichste unterscheiden. Das Bewußtsein meiner selbst, verbunden mit völliger Unkunde alles dessen, so nicht in meinen Denkungskreis fällt, ist der sprechendste Beweis von meiner außergöttlichen Substantialität, von meinem urbildlichen Dasein. Gott hat zwar den richtigsten Begriff von dem Maaße meiner Kräfte, also auch von dem Umfange meines Bewußtseins. Aber dieses Bild meines Bewußtseins ist in ihm nicht von dem Bewußtsein seiner Unendlichkeit abgesondert, nicht so wie in mir, mit der Wirklichkeit so mancher Dinge verbunden, die ich selbst nicht kenne, und die doch zum Theil mit meinem Wesen verbunden sind. Ein Anderes ist Schranken haben, eingeschränkt sein; ein Anderes ist, die Schranken kennen, die ein von uns selbst verschiedenes Wesen besitzt. Das allerhöchste Wesen kennt auch meine Schwachheit, aber es besitzet sie nicht. Weit gefehlet, daß der Begriff, den er von mir hat, deswegen aufhöre wahr zu sein, so würde er vielmehr auf keine andere Weise der wahreste sein können.

„Muß zum Gedanken Gottes noch etwas hinzukommen, wenn er außer Gott wirklich werden soll?"

Ich glaube, die Frage führt bis auf den Grund unsers Streits, und ich will mich mit aller Aufrichtigkeit und Deutlichkeit, deren ich fähig bin, darüber erklären.

Die Gedanken, als Gegenstand des Erkenntnißvermögens, sind in Gott im höchsten Grade wahr. Das Unwahre, sowol Irrthum, als Sinnentäuschung, findet in dem göttlichen Verstande nur statt, als Prädicat eingeschränkter zufälliger Wesen.

Er kennet mich sammt allen meinen Mängeln und Schwachheiten; also auch die Irrthümer meines Verstandes und die Täuschung meiner Sinne.

Als Gegenstand des Billigungsvermögens, kennet Gott das Böse sowol, als das Gute, beides nach der Wahrheit, d. h. mit dem ihnen auf das Genaueste angemessenen Grade der Billigung und Mißbilligung, und also das Beste mit der kräftigsten Billigung, mit der lebendigsten Erkenntniß. Diese dringet auf Wirksamkeit. Die höchst lebendige Kraft in Gott, die von unendlicher Wirksamkeit ist, wirket in ihm selbst die ihm zukommende Prädicate und ist die Quelle seines eigenen Daseins, des absoluten Besten. Da aber auch das Beste in Verbindung, optimum secundum quid, als Gedanke in Gott, seine vergleichungsweise höchste Billigung mit sich führt, so muß auch Dieses, vermöge seiner höchst lebendigen Kraft zur Wirklichkeit kommen, und zwar nicht in ihm, denn in ihm kann nur das absolute Beste vorhanden sein, sondern abgesondert von seiner Substanz, eine außergöttliche Reihe und Verbindung zufälliger Dinge, eine objective Welt.

„Was thut aber Gott zu seinen Gedanken, zu seinen Vorstellungen des Besten hinzu, daß sie außer ihm auch wirklich werden?"

Wer Dieses so eigentlich verstehet, und sagen kann, mein Bester! der verstehet es auch zu thun, und Dieses werdet ihr von einem schwachen Hypothesenkrämer nicht fordern. Indessen, wenn von eingeschränkten Geistern die Rede ist, so habe ich auf diese Frage bereits so viel geantwortet, als ich antworten kann. Zur Vorstellung eines endlichen Geistes in Gott, muß das eigene Bewußtsein, mit Unkunde alles Dessen, so außerhalb seiner Schranken fällt, hinzukommen; so ist der Geist eine außergöttliche Substanz. Von den übrigen Dingen weiß ich es nicht, kann ich euch auch kein solches Merkmal angeben. Was ich von einem sich selbst bewußt seienden Wesen anzugeben weiß, erkenne ich aus mir selber, weil ich selbst ein solches Wesen bin und mein eigenes Bewußtsein habe. Ob die übrigen eingeschränkten Wesen neben mir eine Substantialität haben, die der meinigen ähnlich ist, ob, mit Leibnitzen zu reden, alle Wesen nur in so fern für sich bestehen, in so fern sie Vorstellungskräfte haben, die Materie aber eine bloße Scheinsubstanz zu nennen sei; oder ob es auch eine Art von Substantialität gebe, die der Materie

eigen ist; diese Untersuchung würde mich zu weit von meinem Vorhaben abführen, und kann vor jetzt dahin gestellet bleiben. Vor jetzt habe ich bloß mich und denkende Wesen meines Gleichen zu betrachten, um den Streit mit den Pantheisten zu entscheiden. Um zu beweisen, daß nicht alle Dinge bloße Gedanken des Unendlichen sind, habe ich bloß darzuthun, daß es außergöttliche endliche Geister gebe, die ihre eigene Substantialität haben, ohne mich auf Substanzen anderer Art einzulassen; ja es ist genug, wenn ich zeige, daß ich selbst ein mir eigenes Bewußtsein habe, und daher eine für mich bestehende außergöttliche Substanz sein müsse. Hiervon den Pantheisten zu überführen, wird nunmehr nicht schwer sein.

Kein Wesen hat einen unmittelbaren Begriff von einer größern Realität, als die ihm selbst zukömmt. Wenn wir uns höhere Wesen denken wollen, so denken wir bloß anschauend und unmittelbar den Umfang unserer eigenen Kräfte, und setzen die Schranken immer weiter und weiter hinaus, um uns vollkommenere Wesen, als wir selbst sind, vorzustellen; oder entfernen sie ganz, um zu dem Begriff eines höchst vollkommenen Wesens zu gelangen. Das ganze Gebiet aber der Realität, die wir nicht selbst besitzen, ist auch unserer Erkenntniß fremd, und kann von uns nicht anschauend erkannt werden. Dieses ist ein allgemein erkannter philosophischer Grundsatz. Aber eben so wahr ist von der andern Seite der Satz: K e i n W e s e n k a n n s i c h i r g e n d e i n e s G r a d e s s e i n e r R e a l i t ä t w i r k l i c h e n t ä u ß e r n. Ich kann mir kein Wesen denken, das geringere und eingeschränktere Fähigkeiten hat, als ich, mit wirklicher Entäußerung und Unkunde alles Dessen, so mir mehr zu Theile geworden. Wenn ich mir die Sinneskraft eines Blinden vorstellen will, so muß ich meine Aufmerksamkeit bloß auf die Eindrücke und Empfindungen der übrigen Sinne richten, und dadurch die Eindrücke des Gesichts zu schwächen und zu verdunkeln suchen, oder ich lasse auch die sichtlichen Bilder bei ihrer anschaulichen Vollkommenheit, und spreche sie nebst ihren Folgen und Wirkungen dem Blindgebornen ab.

In dem ersten Falle erlange ich einen Begriff von dem Positiven, in dem zweiten Falle von den Schranken seiner Sinnesfähigkeit. Aber die völlige Abwesenheit aller sinnlichen Eindrücke kann ich bei mir selbst nicht bewerkstelligen. Eben so wenig kann Gott, vermöge der Fülle seiner Vollkommenheit,

sich irgend ein eingeschränktes Wesen, mit wirklicher Entäußerung seiner Gottheit denken. Er denkt sich einen eingeschränkten Grad seiner Realität, mit allen aus dieser Eingeschränktheit folgenden Schwachheiten und Unvermögen. Er selbst aber bleibt sich seiner unendlichen Realität unentäußert. Der Gedanke in Gott also, der ein eingeschränktes Wesen zum Object hat, kann in ihm zu keinem eigenen, gleichsam abgerissenen Bewußtsein gelangen. Der Wahrheit der göttlichen Begriffe wird dadurch nichts entzogen; vielmehr muß, nach unserer Erklärung von Wahrheit, dieser Begriff in Gott, bloß subjective bleiben, und kein eigenes Bewußtsein mit Entäußerung aller höhern Vollkommenheit wirklich besitzen; sonst würde es Object und nicht mehr Begriff des Objects sein.

Lasset uns den Grad der Realität, der einem eingeschränkten Wesen zukömmt, A, die Einschränkung aber, oder die Realität, die ihm verweigert wird, B nennen; so wird Gott, indem er sich dieses eingeschränkte Wesen vorstellet, A nebst allen seinen Folgen von diesem Wesen bejahend; B aber nebst allen seinen Folgen von demselben verneinend denken, und eben dadurch den allervollständigsten, richtigsten und wahresten Begriff von diesem Wesen haben. Unmöglich aber kann Gott in sich selbst das Bewußtsein von A mit wirklicher Entäußerung und Abwesenheit des B hervorbringen oder besitzen; denn Dieses wäre wahre Entäußerung seiner Göttlichkeit.

Indessen mag vielleicht auch hier eintreffen, was Spinoza bei einer andern Gelegenheit anmerkt: Pleraeque oriuntur controversiae, quia homines mentem suam non recte explicant, vel quia alterius mentem male interpretantur. Nam re vera, dum sibi maxime contradicunt, vel eadem vel diversa cogitant ita, ut quos in aliis errores et absurda esse putant, non sint. Lasset uns also abermals untersuchen, wie weit wir mit dem Pantheisten aus einander sind; vielleicht, daß wir am Ende uns näher kommen, als wir selbst glauben. Alles ist Eins, sagt der Pantheist. Wir sagen: Gott und die Welt; er: Gott ist auch die Welt. Das Unendliche, sprechen wir, hat alles Endliche, Eins dieses Viele zur Wirklichkeit gebracht; Jener hingegen: das Unendliche umfasset Alles, ist selbst Alles, ist Eins und zugleich Alles. So wenig das Viele ohne das Eine vorhanden sein kann, eben so wenig kann, nach dem Pantheisten, das unendliche Eins ohne Alles existiren. Unserer Seits gestehen wir ein, daß die Existenz des Endlichen ohne das Unend-

liche nicht denkbar sei. Wir geben ferner zu, daß die Existenz des Unendlichen ohne die deutlichste Erkenntniß alles Endlichen nicht gedacht werden könne. Wir halten aber dafür, daß das Dasein des Unendlichen ohne Wirklichkeit alles Endlichen gar wohl möglich und denkbar sei; daß also zwar Dieses von Jenem, aber nicht Jenes von Diesem, der Existenz nach, abhängig sei. Wir trennen also Gott von der Natur, schreiben Jenem ein außerweltliches, so wie der Welt ein außergöttliches Wesen zu. Der Anhänger des vorgedachten Pantheismus hingegen, mit dem wir es hier zu thun haben, nimmt an: Es gebe überall kein außergöttliches Dasein; sondern die Vorstellungen des Unendlichen erlangten durch ihre Nothwendigkeit eine Art von Dasein in Gott selbst, das im Grunde mit seinem Wesen auf das Innigste vereint sei. Lassen sie uns einstweilen alles bei Seite setzen, was wir vorhin wider diese Hypothese erinnert haben, und jetzt bloß diese Frage aufwerfen: Haben alle Gedanken Gottes dieses eigene Selbstbewußtsein, das wir in uns selbst wahrnehmen, und nicht verleugnen können, oder haben es nur einige mit Ausschließung der übrigen? Das Erstere wird Niemand behaupten; denn wenn alle Gedanken Gottes bloß, weil sie Gedanken Gottes sind, das haben, was zum Dasein Gottes gefordert wird, so kann keiner derselben in der That wirklich vorhanden sein. So viel ist doch am Ende vom Dasein unleugbar, daß die Existenz einer gewissen Bestimmung die entgegengesetzte Bestimmung ausschließet; daß die gegenwärtigen Abänderungen der Dinge nicht mit den vergangenen und zukünftigen Abänderungen derselben gleichwirklich sein können, daß ich, der ich jetzt sitze und spreche, nicht mehr liege und schlafe. Lasset immer sein, daß nach dem Spinoza (wie im Grunde nach der Wahrheit) das Aufeinanderfolgen verschiedener Zustände, nur in mir, als einem eingeschränkten Wesen, statt findet, so ist es doch immer ein Aufeinanderfolgen verschiedener Zustände, die sich einander wechselsweise ausschließen, und also das Wirklichwerden eines Gedanken Gottes, mit Ausschließung der Uebrigen, voraussetzen.

Es haben also nur einige Gedanken Gottes vorzugsweise Dasjenige erlangt, was wir Existenz nennen, und worüber jetzt gestritten wird: ob sie dabei immer noch innerhalb seines Wesens geblieben, oder außerhalb desselben ihre eigene Substantialität erlangt haben. Diese Gedanken Gottes, welche vorzüglich

zur Existenz gelangen, haben ihren Vorzug nicht vermöge ihrer Wahrheit und Denkbarkeit; denn ihr Gegentheil ist eben so denkbar, war es wenigstens oder wird es sein, und die Verschiedenheit der Zeit ändert nichts in der Wahrheit und Denkbarkeit der Dinge. Die Mittelursachen thun der Sache eben so wenig Genüge; denn, da sie nach dem Spinoza in unendliche Reihen auflösbar sind, so verschieben sie nur die Frage, ohne sie zu beantworten. Alles dieses haben wir in den vorigen Vorlesungen zur Genüge aus einander gesetzt. Die Gedanken Gottes, die mit Ausschließung der übrigen zur Wirklichkeit kommen, werden also diesen Vorzug, vermöge ihrer relativen Güte und Zweckmäßigkeit erhalten, in so weit sie nämlich so und nicht anders, jetzt und hier, der Idee des Vollkommenen und Besten entsprechen. Diese sichtbare Welt ist also, nach dem Pantheisten, als ein Gedanke Gottes innerhalb seinem Wesen wirklich vorhanden; in so weit sie in ihm eine Vorstellung des besten und vollkommensten Inbegriffs mannigfaltiger endlicher Wesen ist, die im Zusammenhange gedacht werden können. In diesem unermeßlichen Gedanken ist der Mensch, bin ich Mensch, auch ein Gedanke Gottes, mit dem abgesonderten, eingeschränkten Bewußtsein meiner selbst begabt, völlig alles Dessen unkundig, was außerhalb meiner Eingeschränktheit liegt. Ich bin dieser Eingeschränktheit halber auch der Glückseligkeit und des Elends fähig; zum Theil durch mich selbst, und durch meine eigene Handlungen; zum Theil auch ohne mein Hinzuthun, und in Absicht auf meine Glückseligkeit oder mein Elend, von andern Gedanken Gottes abhängig.

Ich Mensch kann ferner alles Gute, was mir werden soll, bloß von der Substanz erwarten, deren Gedanke und Modification ich sein soll, in so weit sie einen Theil desselben von mir selbst, einen Theil aber von andern ihrer Gedanken, abhängen lassen will. Zwar nicht eigentlich will, denn Spinoza hält Willen und Verstand für einerlei. Indessen, wenn ich ihn recht verstehe, und so, wie ihn mein Freund erkläret, unterscheidet er doch Kenntniß des Wahren von Kenntniß des Guten, und nennet das Erkenntniß des Guten Willen, in so weit durch dasselbe ein Gedanke vor dem andern einen Vorzug erhält. Mithin können wir immer sagen: Alles Gute, das wir erhalten, ist eine Wirkung des göttlichen Willens, und auch in so weit eine Wirkung seines freien Willens, in so weit er für gut befunden, unsere Glückseligkeit von uns oder von andern

seiner Gedanken abhängig sein zu lassen. Nehmet alles Dieses an, und ich frage, worin unterscheidet sich nunmehr das von meinem Freunde vertheidigte System von dem unsrigen?

Ich Mensch, Gedanke der Gottheit, werde nie aufhören, ein Gedanke der Gottheit zu bleiben, und werde in dieser unendlichen Folge von Zeiten glückselig oder elend sein, je nachdem ich ihn, meinen Denker, mehr oder weniger erkenne, mehr oder weniger liebe; je nachdem ich mich bestrebe (denn auch ein Bestreben muß Spinoza diesem Gedanken Gottes zukommen lassen), je nachdem ich mich mehr oder weniger bestrebe, dieser Quelle meines Daseins ähnlich zu werden, und seine übrigen Gedanken zu lieben, wie mich selbst. Wenn mein Freund, der Vertheidiger des geläuterten Spinozismus, alles Dieses zugibt, wie er, vermöge seiner Grundsätze, sicherlich gethan haben würde, so ist Moral und Religion geborgen; so unterscheidet sich ferner diese Schule von unserm System bloß in einer Subtilität, die niemals praktisch werden kann, in einer unfruchtbaren Betrachtung: ob Gott diesen Gedanken des besten Zusammenhanges zufälliger Dinge hat ausstrahlen, ausfließen, ausströmen, oder mit welchem Bilde soll ich es vergleichen? (denn diese Subtilität läßt sich kaum anders, als durch Bilder beschreiben) ob er das Licht hat von sich wegblitzen, oder nur innerlich leuchten lassen? Ob es bloß Quelle geblieben, oder ob die Quelle sich in einen Strom ergossen habe? Wenn man sich durch dergleichen bildliche Redensarten das Hervorbringen, Erschaffen, Wirklichmachen u. s. w. sinnlich machen will, so ist schwer zu verhüten, daß nicht Mißdeutung oder Mißverständniß die Metapher über ihre Grenzen ausdehne und auf Abwege führe; auf Atheismus oder Schwärmerei, je nachdem das Gemüth sonst zu Verzückungen, oder zum trocknen Nachdenken gestimmt ist. Die Systeme scheinen in ihren Folgesätzen noch so weit von einander entfernt zu sein, und im Grunde ist es Mißdeutung derselben Metapher, die bald Gott zu bildlich in die Welt, bald die Welt zu bildlich in Gott versetzt. Aufrichtige Liebe zur Wahrheit führet gar bald auf den Punkt zurück, von welchem man ausgegangen ist, und zeiget, daß man sich bloß in Worten verwickelt habe. Thuet auf Worte Verzicht, und Weisheitsfreund, umarme deinen Bruder!

XV.

Lessing. — Dessen Verdienst um die Religion der Vernunft. — Seine Gedanken vom geläuterten Pantheismus.

Freund D., der uns in der letzten Morgenstunde überraschte, machte mir beim Weggehen Vorwürfe. Wie kommen Sie darauf, sagte er, unsern Lessing zum Vertheidiger eines so irrigen verschrieenen Lehrgebäudes zu machen? Fiel Ihnen sonst kein Name ein, dem Sie dieses verdächtige Geschäft auftragen konnten? Sie wissen, war meine Antwort, daß mir Lessing allemal zuerst einfällt, wenn ich mich nach einem Beurtheiler in solchen Dingen umsehe. Mit ihm habe ich sehr lange philosophischen Umgang gehabt; wir haben uns viele Jahre hindurch unsere Gedanken über diese Materien einander mitgetheilt; mit der unbefangenen Wahrheitsliebe mitgetheilt, die weder Rechthaberei, noch Gefälligkeit statt finden läßt. Er ist es also, dessen Bild mir, zuweilen aus bloßer Gewohnheit, immer noch vorschwebt, so oft ein philosophischer Satz erörtert, so oft Gründe und Gegengründe mit einander verglichen, gegen einander abgewogen werden sollen. — Ich würde gleichwol anstehen, sprach er, mich bei dieser Gelegenheit seines Namens zu bedienen. Um Alles in der Welt willen möchte ich wider die Religionsgrundsätze dieses vortrefflichen Mannes nicht den mindesten Verdacht erregen. Wie? Lessing ein Vertheidiger des Pantheismus, einer Lehre, die auf überfeine sophistische Gründe gebaut ist, und wenn sie nicht alle Wahrheiten

der natürlichen Religion geradezu umstößt, solche doch wenigstens höchst problematisch macht? Wem mußten die Wahrheiten der Vernunftreligion unverletzlicher sein, als ihm, dem Beschützer des Fragmentisten? dem Urheber des Nathan? Deutschland kennet keinen Weltweisen, der die Religion der Vernunft in einer solchen Lauterkeit, so ohne alle Vermischung mit Irrthum und Vorurtheil gelehrt, und dem schlichten Menschenverstande so überzeugend vorgetragen, als der Fragmentist. Seine Anhängigkeit an der natürlichen Religion ging so weit, daß er aus Eifer für dieselbe keine geoffenbarte neben ihr leiden wollte. Er glaubte alle Lichter auslöschen zu müssen, um die völlige Beleuchtung ungetheilt aus dem Lichte der Vernunft strömen zu lassen. Mit der Vertheidigung des Fragmentisten scheinet Lessing auch seine ganze Gesinnung übernommen zu haben. Man erkennet zwar schon an seinen frühesten Schriften, daß ihm die Vernunftwahrheiten der Religion und Sittenlehre allezeit heilig und unverletzlich gewesen sind; allein nach seiner Bekanntschaft mit dem Fragmentisten, bemerkt man in seinen Schriften, in allen den Aufsätzen, die er zur Beschützung seines Freundes oder Gastes, wie er ihn nennet, geschrieben, dieselbe ruhige Ueberzeugung, die diesem so eigen war, dieselbige unbefangene Entfernung von aller Zweifelsucht, denselbigen planen Gang des gesunden Menschenverstandes in Absicht auf die Wahrheiten der Vernunftreligion. — Und in seinem Nathan? Was Horaz in Absicht auf die Sittenlehre vom Homer saget:

> Qui, quid sit pulcrum, quid turpe, quid utile, quid non,
> Plenius ac melius Chrysippo et Crantore dicit.

eben das möchte ich von dem Meisterstücke Lessings, in Absicht auf gewisse Wahrheiten der natürlichen Religion, zu behaupten wagen. Hauptsächlich, was die Lehre von der Vorsehung und Regierung Gottes betrifft, kenne ich keinen Schriftsteller, der diese großen Wahrheiten in derselben Lauterkeit, mit derselben Ueberzeugungskraft, und mit demselben Interesse dem Leser ans Herz gelegt hätte, als er.

> Cur ita crediderim, nisi quid te detinet, audi!

In allen Handlungen der Menschen, die wir beobachten können, bemerken wir eine Art von Entgegensetzung zwischen Hoheit und Herablassung, Würde und Vertraulichkeit, die uns von der Schwierigkeit überzeuget, diese beide sittliche Eigenschaften in einem Charakter zu verbinden. Schon die Sprache führt auf

eine solche Entgegensetzung, indem wir den abgeleiteten moralischen Sinn der Worte mit ihrem ursprünglichen physischen Sinne vergleichen, und die Hoheit oder Erhabenheit der Herablassung entgegenstellen. Wenn das physisch Erhabene herabgelassen wird, so hört es auf erhaben zu sein; daher ist man auch im Sittlichen diese Unmöglichkeit der Verbindung anzunehmen geneigt, wiewol im Grunde hier gerade das Gegentheil statt hat, indem die höchste sittliche Erhabenheit in der Herablassung bestehet, und Würde ohne Vertraulichkeit ihren wahren Werth verkennet. Es ist eine nicht geringe Verfeinerung der Begriffe, diesen Unterschied zwischen dem Sittlichen und Physischen einzusehen, und sich das gemeine Vorurtheil nicht blenden zu lassen. Jener große König, der mit seinen Kindern auf Steckenpferden um den Tisch herumspazierend, von einem fremden Gesandten überrascht werden sollte, hatte Recht zu fragen: Ist er verheirathet? Ja, wurde geantwortet. Hat er Kinder? — Ja. — Nun so mag er hereinkommen, waren die Worte des guten Königs, der nur einem Vater die Gesinnung zutrauen konnte, daß die Würde durch väterliche Herablassung nichts verliere. Ohne eigenes Gefühl erkennet der Hofmann selten diese Wahrheit. Herablassung ist ihm gewöhnlicher Weise Kleinheit des Geistes, und väterliche Vertraulichkeit wenig mehr, als Schwachheit.

Dieselbe Schwierigkeit, sich diese beiden Eigenschaften in Verbindung zu denken, hat die Menschen von jeher in Absicht der Religion, auf entgegengesetzte Irrwege geführt. Man hat entweder die Erhabenheit des göttlichen Wesens, oder dessen Herablassung übertrieben, und Gott bald von aller Mitwirkung ausgeschlossen, bald in alle menschliche Handlungen so mit eingeflochten, daß er auch an den menschlichen Schwachheiten Theil nehmen mußte. Die Philosophen, welche die Unendlichkeit Gottes einsahen, hielten es seiner für unwürdig, um das Schicksal des Menschen und anderer nicht unendlichen Wesen sich zu bekümmern. Sie erhoben also ihre Gottheit völlig über die sublunarische Welt, und trugen ihr bloß die Sorge für die Erhaltung des Ganzen auf, für die Arten und Geschlechter der Dinge, mit völliger Verzicht auf die Schicksale und Begegnisse einzelner Wesen; möchten diese übrigens zu der vernünftigen, oder zu der unvernünftigen Classe gehören. Das populäre System der Dichter und Priester war diesem gerade entgegengesetzt. Nicht nur große Naturveränderungen, Begebenheiten und Revolutionen der Staaten, Kriege

und Verheerungen schrieben sie der unmittelbaren Einwirkung ihrer Gottheiten zu, sondern sie führten ihren Jupiter auch, als häuslichen Gast, zu ihrem Philemon und Baucis, und ließen ihn an dem dürftigen Schicksale dieser armen Landleute gastfreundlichen Antheil nehmen. Wenn diese Vorstellungsart von der einen Seite den Nutzen hatte, daß sie die Gottheit den Menschen gleichsam näher brachte, sie zum Zeugen und Richter der menschlichen Handlungen, so wie zum Tröster in Beschwerlichkeiten dieses Lebens machte, so hatte sie von der andern Seite hingegen den Fehler, daß sie die Gottheit zu menschlichen Schwachheiten herabwürdigte, und ihre unendliche Erhabenheit und Selbstgenügsamkeit nicht genug anzuerkennen, Veranlassung gab.

Ferner ließ dieses populäre System die Hand der Gottheit nur in außerordentlichen und erstaunlichen Fällen, oder in Wunderdingen erkennen; das heißt, bloß in solchen einzelnen Begebenheiten, wo das Absichtliche in die Augen fällt, wo die Mitwirkung eines freiwilligen, nach Vorsatz und mit Bewußtsein handelnden Wesens nicht zu bezweifeln ist. Der gemeine Lauf der Dinge aber, wo Alles nach festgesetzten Regeln zu gehen scheinet, wurde für Wirkung der Natur gehalten und der Mitwirkung der Gottheit gänzlich entzogen. Ordnung der Natur, und Wille der Gottheit waren sich wie entgegengesetzt. Je mehr man Ordnung und Regelmäßigkeit in dem Laufe der Natur entdeckte, desto weniger Raum wurde der Regierung Gottes gelassen, und daher kömmt es, daß die ersten Naturforscher auch die ersten Gottesleugner gewesen sind.

Sie wissen, fuhr er fort, daß in dem letzten Jahrhunderte die größten Männer diese Begriffe noch nicht so völlig ins Reine gebracht hatten. Immer noch wurde das philosophische Vorurtheil begünstigt, daß die allerhöchste Ursache bloß nach allgemeinen Gesetzen handle. Das Besondere war bloß, als Folge aus dem Allgemeinen, ein Gegenstand der göttlichen Regierung. An und für sich konnte es der göttlichen Absicht gemäß oder zuwider sein; so wie es die allgemeinen Gesetze der Natur mit sich brachten, so und nicht anders mußte es von der göttlichen Regierung zugelassen, oder durch eine unmittelbare Dazwischenkunft, das ist, durch ein Wunderwerk, aus dem Wege geschafft werden.

Es ist der höchste Triumph menschlicher Weisheit, die vollkommenste Harmonie zwischen dem System der Absichten und dem System der wirkenden Ursachen anzuerkennen, und mit

Shaftsbury und Leibnitzen einzusehen, daß die Absichten Gottes, so wie seine Mitwirkung, bis auf die kleinste Veränderung und einzelne Begebenheiten, des Leblosen sowol als des Lebendigen, sich erstrecken; daß aus der Aehnlichkeit einzelner Dinge, Begebenheiten und Endzwecke die allgemeinen Gesetze der Absichten, und auf eine vollkommen harmonische Weise auch die allgemeinen Gesetze der wirkenden Ursachen entspringen; daß hier nirgends eine Lücke sei, und daß jede Naturwirkung eben sowol der göttlichen Absicht zustimme, als sie aus seiner Allmacht fließe. Gottes Regierung und Vorsehung in den allerkleinsten Begebenheiten nicht verkennen, sie gerade deswegen nicht verkennen, weil diese Dinge nach dem gewöhnlichen Lauf der Natur erfolgen, Gott also mehr in Naturbegebenheiten, als in Wunderdingen verehren, Dieses, dünkt mich, ist die höchste Veredlung menschlicher Begriffe, die erhabenste Weise, über Gott und seine Regierung und Vorsehung zu denken.

Ich gab ihm meinen Beifall zu erkennen, und führte die Worte des Rabbinen an, der diesen Gegensatz der Erhabenheit und Herablassung bereits bemerkt hat: Allenthalben, wo du Gottes Größe und Erhabenheit findest, da findest du auch seine Herablassung. Besonders merkwürdig sind die Stellen aus der Schrift, mit welchen dieser Lehrer, nach Gewohnheit der Rabbinen, diese Lehre belegt, und der lyrische Schwung, den ihr der Psalmist zu geben weiß:

Wer ist wie unser Gott, der Ewige?
Wer thront so hoch?
Schauet so tief?
Im Himmel?
Auf Erden?

D. fuhr fort: Nun dünkt mich, Freund, daß eben diese Lehre von keinem Schriftsteller, auf der einen Seite mit mehrerer Ueberzeugung und Darstellung in einzelnen Fällen, auf der andern Seite mit mehr Inbrunst und frommer Begeisterung vorgetragen worden sei, als von unserm unsterblichen Lessing. Erinnern wir uns nur jener vortrefflichen Scenen seines dramatischen Lehrgedichts, in welchen er die wahre Lehre von der Vorsehung und Regierung Gottes, so wie das Schädliche in der Vorstellungsart, nach welcher man immer nach Wunderdingen ausgehet, um den Finger der Gottheit zu erkennen, mit aller Deutlichkeit des didak-

tischen Weltweisen, und zugleich mit aller Energie des theatralischen Dichters, bis zur Augenscheinlichkeit dargestellt hat. Eine Verbindung, die nur einem Lessing, wiewol vielleicht auch diesem nur in unserer Muttersprache möglich gewesen. Nur unsere Muttersprache scheint diese Art von Ausbildung erlangt zu haben, daß sich die Sprache der Vernunft in derselben mit der lebendigsten Darstellung verbinden läßt.

Es kömmt mir vor, sagte ich, als wenn Lessing die Absicht gehabt hätte, in seinem Nathan eine Art von Anti-Candide zu schreiben. Der französische Dichter sammelte alle Kräfte seines Witzes, spornte die unerschöpfliche Laune seines satyrischen Geistes, mit einem Worte, strengte alle außerordentliche Talente, die ihm die Vorsehung gegeben, an, um auf diese Vorsehung selbst eine Satyre zu verfertigen. Der Deutsche that eben Dieses, um sie zu rechtfertigen, und um sie den Augen der Sterblichen in ihrer reinsten Verklärung zu zeigen. Ich weiß mich zu erinnern, daß mein verewigter Freund, bald nach der Erscheinung des Candide, den flüchtigen Einfall hatte, einen Pendant zu demselben zu schreiben, oder vielmehr eine Fortsetzung desselben, in welcher er durch eine Folge von Begebenheiten zu zeigen Willens war, daß alle die Uebel, die Voltaire gehäuft, und auf Rechnung der verläumdeten Vorsehung zusammengedichtet hatte, am Ende dennoch zum Besten gelenkt, und zu den allerweisesten Absichten einstimmig gefunden werden sollten. Es scheint, der französische Satyriker habe ihm die Aufgabe zu schwer gemacht, habe durch Erdichtung mehr Uebel gehäuft, als sich durch Erdichtung wieder gut machen ließen. Lessing ging daher lieber seinen eigenen Weg, schuf sich eine Folge von Begebenheiten, die an Geist und Dichtungskraft dem Candide doch wol zur Seite gestellt werden darf? und an Vortrefflichkeit der Absichten, an Weisheit und Nützlichkeit sich zu demselben verhält, ungefähr wie der Himmel zu der Hölle, oder wie die Wege Gottes zu den Wegen des Verführers.

Und eben dieses herrliche Lobgedicht auf die Vorsehung, ergriff D. wieder das Wort, eben diese selige Bemühung, die Wege Gottes vor den Menschen zu rechtfertigen, wie theuer ist sie nicht unserm unsterblichen Freunde geworden! Ach! sie hat ihm seine letzten Tage verbittert, wo nicht gar am Ende sein kostbares Leben abgekürzet. Bei der Herausgabe der Fragmente war er darauf gefaßt, den ganzen Schwarm von Schriftstellern über sich herfallen zu sehen, die mit und ohne Beruf die Fragmente wür-

den widerlegen wollen, und er hielt sich für stark genug, seinen Gast wider alle ungezogene Angriffe seiner Gegner zu vertheidigen. So mancherlei auch die Wege waren, welche seine Widersacher einschlagen konnten, und, wie der Erfolg zeigte, auch wirklich einschlugen, um ihn zu bekämpfen, so glaubte er doch allen Denjenigen die Spitze bieten zu können, die sich nicht durch Billigkeit und Liebe zur Wahrheit auszeichnen würden. Am Ende blieb es, so lebhaft er den Streit auch führte, bloß ein Schulgezänke, das von der einen und der andern Seite manche angenehme und unangenehme Stunden machen, aber so wie er dachte, auf die Glückseligkeit des Lebens keinen wesentlichen Einfluß haben sollte. Aber wie sehr veränderte sich die Scene nach der Erscheinung des Nathan! Nunmehr drang die Cabale aus den Studierstuben und Buchläden in die Privathäuser seiner Freunde und Bekannten mit ein, flüsterte jedem ins Ohr, Lessing habe das Christenthum beschimpft, ob er gleich nur einigen Christen, und höchstens der Christenheit einige Vorwürfe zu machen gewagt hatte. Im Grunde gereicht sein Nathan, wie wir uns gestehen müssen, der Christenheit zur wahren Ehre. Auf welcher hohen Stufe der Aufklärung und Bildung muß ein Volk stehen, in welchem sich ein Mann zu dieser Höhe der Gesinnungen hinaufschwingen, zu dieser feinen Kenntniß göttlicher und menschlicher Dinge ausbilden konnte! Wenigstens, dünkt mich, wird die Nachwelt so denken müssen; aber so dachten sie nicht, die Zeitgenossen Lessing's. Jeden Vorwurf des Eigendünkels und der einseitigen Denkungsart, den er einigen seiner Glaubensbrüder machte, oder durch seine dramatische Personen machen ließ, hielt ein Jeder für persönliche Beleidigung, die ihm von Lessing widerfahren. Der allenthalben willkommne Freund und Bekannte fand nunmehr allenthalben trockene Gesichter, zurückhaltende, frostige Blicke, kalte Bewillkommnung und frohe Abschiede, sah sich von Freunden und Bekannten verlassen, und allen Nachstellungen seiner Verfolger bloßgestellt. Sonderbar! Unter den abergläubigsten Franzosen hatte Candide für Voltaire bei weitem die schlimmen Folgen nicht, zog ihm diese Schmähschrift auf die Vorsehung bei weitem die Feindschaft nicht zu, die sich unter den aufgeklärtesten Deutschen Lessing durch die Vertheidigung derselben, durch seinen Nathan, zugezogen, und traurig sind die Wirkungen, die Dieses in seinem Gemüthe hervorbrachte! Lessing, der aller seiner gelehrten Arbeiten ungeachtet, immer noch der angenehmste

Gesellschafter, der fröhlichste Tischgesellschafter gewesen, verlor nunmehr seine jovialische Laune völlig, ward zu einer schläfrigen, gefühllosen Maschine. — Halten Sie ein, Freund! fiel ich ihm hier in das Wort, verschonen Sie mich mit dieser melancholischen Erinnerung! — Schon recht, sagte er. Sie ist trostlos, diese melancholische Erinnerung, und gehört auch überhaupt jetzt nicht zu meinem Vorhaben. Ich wollte nur anführen, was Lessing für die Wahrheiten der Vernunftreligion gethan und gelitten, und was für Verdienste er sich um alle Freunde und Bekenner derselben erworben. Ein solcher Mann sollte uns zu verehrungswerth sein, um ihn zur Vertheidigung des Irrthums zu mißbrauchen. Wollen Sie Ihren Freund an Ihren philosophischen Unterhaltungen noch Antheil nehmen lassen, so geben Sie ihm wenigstens keine schlechtere Gesinnung, als er selbst zu erkennen gegeben. Lassen Sie ihn keine Irrlehre vertheidigen, von der er doch sehr weit entfernt sein mußte. — Sie denken also wol, sprach ich, Lessing würde sich nach seinem Charakter gefreut haben, den Pantheismus oder Spinozismus durch mich gestürzt zu sehen, ich möchte es mit guten oder schlechten Gründen gethan haben?

Dieses nun zwar eben nicht.

Dieses so weit entfernet, daß es vielmehr geradezu in seinem Charakter war, sich einer jeden verfolgten Lehre anzunehmen, er mochte ihr zugethan, oder nicht zugethan sein, und allen seinen Scharfsinn aufzubieten, um noch etwas zu ihrer Rechtfertigung vorzubringen. Der irrigste Satz, die ungereimteste Meinung durfte nur mit seichten Gründen bestritten werden, und Sie können versichert sein, Lessing würde sie in Schutz genommen haben. Geist der Untersuchung war bei ihm Alles. Mit seichten Gründen behauptete Wahrheit, pflegte er zu sagen, ist Vorurtheil; nicht minder schädlich, als offenbarer Irrthum, und zuweilen noch schädlicher; denn ein solches Vorurtheil führt zur Trägheit im Nachforschen, und tödtet den Untersuchungsgeist. Ich bin versichert, wenn die Beurtheiler der Fragmente sie mit schlechten Gründen vertheidigt hätten, Lessing wäre der Erste gewesen, sie zu bestreiten.

Ich habe das Lob unsers Freundes, fuhr ich fort, aus Ihrem Munde mit inniger Ergötzung vernommen. Ach! es ist tröstlich, bei aller Gleichgültigkeit oder Undankbarkeit des großen Haufens höchst tröstlich, das Andenken solcher Wohlthäter in edlen Gemüthern so frisch erhalten und Frucht bringen zu sehen. Auch

lobe ich den Eifer, mit welchem Sie sich der Religionsgrundsätze dieses Weltweisen annehmen. Ich erkenne von ganzem Herzen die Aufrichtigkeit und Redlichkeit seiner Gesinnung, so oft von den wichtigsten Wahrheiten der Religion die Rede ist, und gleichwol halte ich es nicht für nöthig, seinen Geist um Vergebung zu bitten, daß ich ihn zur Vertheidigung des Pantheismus herauf bemühet habe. Ohne demselben zugethan zu sein, konnte er sich, so wie ich ihn gekannt habe, selbst eines Irrthums mit Eifer annehmen, wenn die Gründe nicht hinreichend waren, mit welchen man ihn bestreiten wollte.

Auch habe ich in dem Verfolg meiner letzten Vorlesung gezeigt, daß der verfeinerte Pantheismus gar wohl mit den Wahrheiten der Religion und der Sittenlehre bestehen könne, daß der Unterschied bloß in einer überfeinen Speculation bestehe, die auf menschliche Handlungen und Glückseligkeit nicht den mindesten Einfluß hat, und daß er vielmehr Alles an seinen Ort gestellt sein lasse, was irgend praktisch werden und im Leben, oder selbst in den Meinungen der Menschen von merklichen Folgen sein kann.

Sehen Sie hier eine Stelle in Lessing's theologischem Nachlaß, die sie überführen wird, daß Lessing über diesen Punkt eben so gedacht habe. Sie ist zwar, wie ich mich erinnere, aus einem jugendlichen Aufsatze, davon er mir das Wesentlichste, gleich zu Anfang unserer Bekanntschaft, vorgelesen hatte. Allein sie zeigt Ihnen doch wenigstens die Wendung, die er schon so früh dieser Speculation zu geben wußte, und wo mir recht ist, so trägt eine kleine Schrift, die er kurz vor seinem Tode herausgegeben, nicht undeutliche Spuren von eben derselben Denkungsart.

Diese Stelle ist aus dem zwölften Aufsatze seines Nachlasses, den er das Christenthum der Vernunft betitelt. Ich werde Ihnen die wichtigsten Sätze daraus anführen, denn er bestehet ganz aus einzelnen Sätzen, die unvollendet in seinen Papieren gefunden worden sind. Sie lauten:

§. 1. Das einzige vollkommenste Wesen hat sich von Ewigkeit her mit nichts als mit der Betrachtung des Vollkommensten beschäftigen können.

§. 2. Das Vollkommenste ist er selbst; also hat Gott von Ewigkeit her nur sich selbst denken können.

§. 3. Vorstellen, wollen und schaffen ist bei Gott Eins. Man kann also sagen, Alles was sich Gott vorstellet, alles Das schafft er auch.

§. 4. Gott kann sich nur auf zweierlei Art denken; entweder er denkt alle seine Vollkommenheiten auf einmal, und sich als den Inbegriff derselben, oder er denkt seine Vollkommenheiten zertheilt, eine von der andern abgesondert, und jede von sich selbst nach Graden abgetheilt.

§. 5. Gott dachte sich von Ewigkeit her in aller seiner Vollkommenheit, d. h. Gott schuf sich von Ewigkeit her ein Wesen, dem keine Vollkommenheit mangelte, die er selbst besaß.

In den folgenden Sätzen sucht Lessing, durch eine nicht unfeine Wendung, hieraus das Geheimniß der Dreieinigkeit zu erklären; oder gar, wie er sich öfters in jüngern Jahren schmeichelte, metaphysisch zu demonstriren. Von dieser jugendlichen Anmaßung, mit welcher die strengsten Anhänger der athanasischen Lehre selbst nicht zufrieden sind, ist er freilich in der Folge zurückgekommen. Indessen erkennet man hier noch die deutlichsten Spuren davon, und Dieses ist mir ein Beweis, daß der Aufsatz von sehr frühem Datum sein müsse. — Lessing fährt fort:

§. 13. Gott dachte seine Vollkommenheiten zertheilt, d. i. er schaffte Wesen, wovon jedes etwas von seinen Vollkommenheiten hat; denn, um es nochmals zu wiederholen, jeder Gedanke ist bei Gott eine Schöpfung.

§. 14. Alle diese Wesen zusammen heißen die Welt.

§. 15. Gott könnte seine Vollkommenheiten auf unendliche Art zertheilt denken, es könnten also unendlich viele Welten möglich sein, wenn Gott nicht allezeit das Vollkommenste dächte, und also unter diesen Arten die vollkommenste Art gedacht, und dadurch wirklich gemacht hätte.

§. 16. Die vollkommenste Art, seine Vollkommenheiten zertheilt zu denken, ist diejenige, wenn man sie nach unendlichen Graden des Mehreren und Wenigern, welche so auf einander folgen, daß nirgends ein Sprung, oder eine Lücke zwischen ihnen ist, zertheilt denkt.

§. 17. Nach solchen Graden also müssen die Wesen in dieser Welt geordnet sein. Sie müssen eine Reihe ausmachen, in welcher jedes Glied alles Dasjenige enthält, was die untern Glieder enthalten, und noch etwas mehr; welches etwas mehr, aber nie die letzte Grenze erreicht.

§. 18. Eine solche Reihe muß eine unendliche Reihe sein, und in diesem Verstande ist die Unendlichkeit der Welt unwidersprechlich.

§. 19. Gott schafft nichts als einfache Wesen, und das Zusammengesetzte ist nichts als eine Folge seiner Schöpfung.

§. 20. Da jedes von diesen einfachen Wesen Etwas hat, welches die andern haben, und keines Etwas haben kann, das die andern nicht hätten, so muß unter diesen einfachen Wesen eine Harmonie sein, aus welcher Harmonie Alles zu erklären ist, was unter ihnen vorgehet, d. i. in der Welt vorgehet.

§. 21. Bis hieher wird einst ein glücklicher Christ das Gebiet der Naturlehre erstrecken. Doch erst nach langen Jahrhunderten, wenn man alle Erscheinungen in der Natur wird gegründet haben, so daß nichts mehr übrig ist, als sie auf ihre wahre Quelle zurückzuführen.

§. 22. Da diese einfache Wesen gleichsam eingeschränkte Götter sind, so müssen auch ihre Vollkommenheiten den Vollkommenheiten Gottes ähnlich sein, so wie Theile dem Ganzen.

§. 23. Zu den Vollkommenheiten Gottes gehört Dieses, daß er sich seiner Vollkommenheit bewußt ist, und Dieses, daß er seiner Vollkommenheit gemäß handeln kann. Beide sind gleichsam das Siegel seiner Vollkommenheiten.

§. 24. Mit den verschiedenen Graden seiner Vollkommenheiten müssen also auch verschiedene Grade des Bewußtseins dieser Vollkommenheiten und der Vermögenheit, denselben gemäß zu handeln, verbunden sein.

§. 25. Wesen, welche Vollkommenheiten haben, sich ihrer Vollkommenheiten bewußt sind, und das Vermögen besitzen, ihnen gemäß zu handeln, heißen moralische Wesen, d. i. solche, die einem Gesetz folgen können.

§. 26. Dieses Gesetz ist aus ihrer eigenen Natur genommen, und kann kein andres sein, als: Handle deinen individualischen Vollkommenheiten gemäß.

§. 27. Da in der Reihe der Wesen unmöglich ein Sprung stattfinden kann, so müssen auch solche Wesen existiren, welche sich ihrer Vollkommenheiten nicht deutlich bewußt sind — — — Sie sehen, setzte ich endlich hinzu, daß Lessing sich den Pantheismus völlig so verfeinert gedacht, als ich ihn vorgestellet habe; in der besten Harmonie mit Allem, was auf Leben und Glückseligkeit Einfluß haben kann; ja daß er auf dem Wege war, pantheistische Begriffe sogar mit der positiven Religion zu verbinden, und in der That geht es hiermit eben so gut, als mit dem Emanationssystem der Alten, das viele Jahrhunderte hindurch in der

Religion aufgenommen, und für die einzige rechtgläubige Lehre gehalten worden ist. Auf dem langen Wege, den man von diesen überfeinen Speculationen bis auf das Praktische der Religion und Sittenlehre zu machen hat, gibt es so manche bequeme Stellen, wo man von dem Nebenwege ab in die Heerstraße wieder einlenken kann. So wie ein Rechnungsfehler sich durch den andern wieder heben und berichtigen läßt, eben so kann eine Unrichtigkeit in dergleichen abgezogenen Meditationen gar bald durch die andere gehoben, eine kleine Ausweichung, die in der Folge gar weit vom Ziele abgeführt haben würde, durch eine eben so geringe Einlenkung verbessert werden, und man ist wieder im Gleise. Daher die Verächtlichkeit der Consequenzerei, die von je her die Mutter, oder wenigstens die Verpflegerinn aller Verfolgung und alles Religionshasses unter den Menschen gewesen ist.

XVI.

Erläuterung der Begriffe von Nothwendigkeit, Zufälligkeit, Unabhängigkeit und Abhängigkeit. — Versuch eines neuen Beweises für das Dasein Gottes aus der Unvollständigkeit der Selbsterkenntniß.

Wenn von einem Dinge erwiesen ist, daß es vorhanden sei, so ergibt sich die Möglichkeit von selbst. Alles, was wirklich ist, muß auch gedacht werden können. Nun haben wir einräumen müssen, daß ein zufälliges abhängiges Wesen vorhanden sei, denn unser eigenes Dasein ist von der höchsten Evidenz, das Bewußtsein unserer Eingeschränktheit von der unleugbarsten Evidenz. Wir haben ferner zugeben müssen, daß das Abhängige ohne etwas Unabhängiges nicht denkbar sei, und also auch nicht vorhanden sein könne, und hierdurch sahen wir uns gezwungen, die Wirklichkeit eines nothwendigen, unabhängigen Wesens zuzugeben, ohne welches wir zufällige, abhängige Wesen nicht würden vorhanden sein können. Wer war es von euch, der letzthin von diesen Kunstwörtern: abhängig, zufällig, und ihrem Gegensatze: unabhängig und nothwendig, eine deutlichere Auseinandersetzung verlangte? W. Ich erinnere mich, Sie hierum ersucht zu haben. Das Wort abhängig scheint bei mir noch so sehr an der Metapher zu kleben, das Wort nothwendig etwas von einer Noth, von einem Zwange mit sich zu führen, davon es in dem Sinne, in welchem es hier gebraucht wird, befreiet werden muß. So-

dann schienen Sie mir auch diese beide Redensarten synonymisch zu gebrauchen, und ich ersuchte Sie, mich ihren Unterschied bemerken zu lassen.

Laß sehen, mein Sohn! Wenn ein Ding A wirklich sein soll, muß nicht der Satz: A ist wirklich vorhanden, zur Wahrheit werden?

Allerdings!

Muß er also nicht mit der Vernunft begreiflich sein?

W. Mit der Vernunft, oder mit dem Sinne. Wahrheit muß durch positive Kraft unsers Denkungsvermögens erkennbar sein. Die Sinne aber sind nicht weniger positive Seelenkraft, als die Vernunft.

Wohl! Haben wir aber nicht gesehen, daß Beides, vernünftige und sinnliche Erkenntniß aus eben derselben Quelle fließe, und daß alle sinnliche Erkenntniß sich in Vernunfterkenntniß auflösen lasse? Wenn wir einen Satz vermittelst der Sinne für wahr erkennen, so muß das Subject desselben mit solchen individuellen Bestimmungen gedacht werden, aus welchen das Prädicat unausbleiblich fließet. Die Sinne entwickeln diese Bestimmungen nicht, und umfassen sie durch den Begriff des Raums oder der Zeit, auf welche sie das Factum anweisen; aber der Vernunft muß es möglich sein, diese individuellen Bestimmungen zu entwickeln, aus einander zu setzen, und den sinnlich erkannten Satz dadurch in einen Vernunftsatz zu verwandeln. **Hier ist ein Baum!** Wir erkennen dieses vermittelst der Sinne, und es ist also eine sinnlich erkannte Wahrheit: **Ein Baum ist hier wirklich vorhanden.** Alle Bestimmungen, die zu dem Begriffe eines Baums hinzukommen müssen, der Boden, in welchem er eingepflanzt ist, das Samenkörnlein, aus welchem er hervorgewachsen, Luft, Sonnenschein, Regen und Alles, was sonst dazu beigetragen, daß der Baum wirklich geworden, umfassen wir durch das Wort **hier**, durch die Beziehung auf einen Ort im Raume, in welchem alle diese Bestimmungen zusammengetroffen haben. Unserer subjectiven Vernunft ist es zwar nicht möglich, alle diese Umstände und nähere Bestimmungen zu entwickeln; aber der Vernunft, objective betrachtet, muß es gar wohl möglich sein, sie aus einander zu setzen, und in deutliche Begriffe zu verwandeln. — **Wir haben heute einen heitern Frühlingsmorgen.** Die Zeitbestimmung **heute** umfasset abermals alle Individualumstände, die vorhergegangen sind, und dazu bei-

getragen haben, daß dieser Frühlingsmorgen heiter geworden ist. Wenn aber die Erkenntnißquelle der Seele eine und dieselbe sein soll, so muß die Vernunft, objective betrachtet, aus einander setzen und deutlich angeben können, welche nähere Bestimmungen vorangegangen, und in wie weit sie zur Heiterkeit dieses Morgens beigetragen haben. Mit einem Worte, jeder sinnlich erkannte Satz muß an und für sich in eine Vernunftwahrheit aufgelöset werden können, dessen Subject alle die Individualbestimmungen enthält, unter welchen das Prädicat der Wirklichkeit ihm zugeschrieben wird; ist Dieses nicht deutlich? — Vollkommen!

Wenn also auch der Satz: A ist wirklich vorhanden, eine sinnlich erkannte Wahrheit ist, so muß es der Vernunft möglich sein, zu dem Subjecte A solche Bedingungen hinzuzudenken, unter welchen ihm das Prädicat der Wirklichkeit zukömmt, unter welchen die Verbindung des Subjects mit dem Prädicat begreiflich wird. Nun kann Dieses auf zweierlei Art geschehen. Entweder die Bedingungen, unter welchen der Satz zur Vernunftwahrheit wird, enthalten selbst die Wirklichkeit eines von A verschiedenen Dinges, und setzen das Dasein desselben voraus, wie hier der Fall war, bei der Wirklichkeit des Baums, oder dieses schönen Tages. Ohne Voraussetzung aller Wirkursachen, die den Baum oder den heitern Morgen hervorgebracht haben, läßt sich die Wirklichkeit derselben an und für sich nicht begreifen. Dinge dieser Art werden abhängig genannt, in so weit die Wirklichkeit derselben nicht ohne Voraussetzung anderer wirklichen und von ihnen verschiedenen Dinge vernünftig zu begreifen ist. Ihr Dasein fließet also nicht aus ihrer Denkbarkeit, sondern aus der damit verbundenen Wirklichkeit eines andern Dinges. In so weit ihr wirkliches Vorhandensein keine Folge von ihrer Denkbarkeit ist, werden sie zufällig genennet; in so weit aber das Dasein eines andern Dinges ihre Wirklichkeit begründet, sagt man, sie sind abhängig; ihr Dasein hängt vom Dasein eines von ihnen verschiedenen Dinges ab, ohne welches es nicht vernünftig zu begreifen ist.

Nun haben wir ferner zugeben müssen, daß der Inbegriff aller zufälligen Wesen, selbst in einer Unendlichkeit zusammengenommen, kein wirkliches Dasein auf eine der Vernunft genugthuende Weise begreiflich machen könne. Die Frage wird verschoben, aber nicht aufgelöst. Wir müssen am Ende, so wie im Anfange, noch immer unter den Bedingungen des Subjects die

Wirklichkeit anderer Dinge voraussetzen, die, wenn sie eben so abhängig, eben so zufällig sein sollten, die Vernunft nicht einen Schritt weiter bringen, und die Begreiflichkeit des Satzes mehr verwickeln, als auflösen. Wir sind also genöthiget gewesen, zum Dasein eines unabhängigen und nothwendigen Wesens unsere Zuflucht zu nehmen. Eines unabhängigen, dessen Wirklichkeit ohne Voraussetzung eines von ihm verschiedenen Dinges denkbar ist; eines nothwendigen, dessen Denkbarkeit allein hinreichend ist, sein wirkliches Vorhandensein zu begründen; ein Wesen, das wirklich ist, weil es gedacht werden kann, weil es möglich ist: und Dieses war der zweite Fall, in welchem der Satz: A ist wirklich vorhanden, Wahrheit sein kann, wenn zu den Bedingungen des Subjects keine Wirklichkeit eines von ihm verschiedenen Wesens gehöret, wenn die bloße Denkbarkeit hinreichet, sein Dasein zu begründen.

Die Kennzeichen des Zufälligen, Abhängigen, Nothwendigen und Unabhängigen sind auf diese Weise, wie mich dünkt, deutlich genug aus einander gesetzt. In so weit zur Wirklichkeit eines Wesens die Wirklichkeit eines andern von ihm verschiedenen Dinges nicht vorausgesetzt werden darf, wird es unabhängig genannt; in so weit aber die Wirklichkeit desselben aus seiner Denkbarkeit fließet, in so weit das Gegentheil, ein solches Wesen sei nicht wirklich vorhanden, an und für sich nicht gedacht werden kann, wird demselben Nothwendigkeit zugeschrieben, und wir sagen: Gott sei ein nothwendiges Wesen, d. h. das Dasein Gottes fließet aus seiner Denkbarkeit, und das Gegentheil, oder das Nichtvorhandensein desselben ist an und für sich nicht denkbar. Ist ein solches Wesen möglich? Hiervon kann weiter die Frage nicht sein, nachdem wir durch die augenscheinliche Ueberzeugung von unserm eigenen Dasein durch eine richtige Schlußkette auf das Dasein eines solchen Wesens geführt worden sind. Der Begriff muß Wahrheit enthalten, auf welchem wir durch die positive Kraft unsers Denkvermögens gebracht werden. Wenn Zufälliges vorhanden ist, so muß auch Nothwendiges vorhanden, und um so viel mehr denkbar sein.

Ich werde es versuchen, diesen Beweis auch auf eine andere Art zu führen; auf eine Art, die, so viel ich weiß, noch von keinem Weltweisen berührt worden ist. Merket also auf, meine Söhne! und erinnert mich, so oft ich etwa aus Vorliebe für meinen Gedanken mir einen Fehltritt erlauben möchte.

Außer der unmittelbaren Empfindung meines eigenen Daseins, das, wie wir gesehen, über alle Zweifel hinweg ist, setze ich noch folgende Wahrnehmung, als unbezweifelt, voraus: Ich bin nicht bloß Das, was ich deutlich von mir erkenne, oder, welches eben so viel ist: Zu meinem Dasein gehört mehr, als ich mit Bewußtsein von mir einsehe, und auch Das, was ich von mir erkenne, ist an und für sich einer größern Entwickelung, größern Deutlichkeit und größern Vollständigkeit fähig, als ich ihm zu geben vermag. Diese Beobachtung ist, wie mich dünkt, nicht weniger von der unleugbarsten Evidenz. Als Wahrnehmung des innern Sinnes hat sie ihre subjective Gewißheit, und da, in Absicht auf mich selbst, mein eigenes Ich auch das Subject der Gedanken ist, so kann mir auch das unmittelbar Erkannte, als Prädicat, zugeschrieben werden. Daß ich nicht Alles weiß, was zu meinem Dasein gehöret, kann kein Betrug der Sinne, keine Täuschung sein; denn wir tragen erstlich nichts innerlich Erkanntes in ein äußerliches Object; wir wollen keine Beschaffenheiten verschiedener Sinne in Verbindung bringen, nicht von oft auf immer schließen; welches alles Quellen der Sinnentäuschung waren, wie wir in der Vorerkenntniß gesehen, und sodann würde diese Täuschung ja selbst beweisen, daß wir uns nicht recht kennen, und also Manches in uns wirklich sei, dessen wir uns nicht bewußt sind. In der That würde weder unser Leib, noch unsere Seele vorhanden sein können, wenn sie bloß Das wären, was wir von ihnen mit Deutlichkeit einsehen.

Nun behaupte ich, nicht nur alles Mögliche müsse als möglich, sondern auch alles Wirkliche müsse als wirklich von irgend einem denkenden Wesen gedacht werden. Was sich kein denkendes Wesen als möglich vorstellet, ist auch in der That nicht möglich, und eben also kann Dasjenige, was von keinem denkenden Wesen als wirklich gedacht wird, auch in der That nicht wirklich vorhanden sein.

Dem gesunden Menschenverstande scheinen diese Sätze schon einzuleuchten. Jeder mögliche Begriff wird als die Abänderung eines Subjects gedacht, als Gedanke in einem denkenden Wesen. Er muß also wenigstens idealisches Dasein haben, d. h. irgend eines denkenden Wesens wahrer Begriff sein, und Dieses war die erste Hälfte unsers Satzes: Jede Möglichkeit muß als Möglichkeit gedacht werden.

Aber auch jede Wirklichkeit, wenn sie wahr sein soll, muß

von irgend einem Wesen als Wahrheit erkannt und begriffen werden. Der Sache muß ein Begriff entsprechen; jedes Object muß in irgend einem Subject dargestellt, jedes Vorbild in irgend einem Spiegel nachgebildet werden. Sache ohne Begriff hat keine Wahrheit; Wahrheit, ohne daß irgend ein Wesen von ihr versichert sei, führt nicht den mindesten Grad von Evidenz mit sich, ist also keine Wahrheit.

Werden diese Sätze eingeräumt, so folget auf eine handgreifliche Weise, daß ein Wesen vorhanden sein müsse, welches Alles, was zu meinem Dasein gehöret, auf das Allerdeutlichste, Reinste und Ausführlichste sich vorstellet. Jede eingeschränkte Erkenntniß würde nicht Alles enthalten, was zu meinem wirklichen Dasein gehört. Das Bewußtsein und die deutliche Einsicht eines zufälligen Wesens, ja aller zufälligen Wesen zusammengenommen, reichet nicht so weit, als das Dasein eines einzigen Sonnenstäubleins. In seiner Wirklichkeit liegen unendlich viele Merkmale, die von allen zufälligen Wesen zusammengenommen, weder der Ausbreitung noch der Stärke nach, auf das Allerdeutlichste begriffen werden. Mit einem Worte, keine Wahrheit kann von zufälligen Wesen mit dem höchsten Grade der Erkenntniß, als möglich, keine Wirklichkeit auf das Allervollkommenste, als wirklich, gedacht werden. Es muß also ein denkendes Wesen, einen Verstand geben, der den Inbegriff aller Möglichkeiten, als möglich, den Inbegriff aller Wirklichkeiten, als wirklich, auf das Vollkommenste denket, d. h. in ihrer möglichsten Entwickelung, der Coordination sowol, als der Subordination nach, auf das Deutlichste, Vollständigste und Ausführlichste sich vorstellt. Es gibt einen unendlichen Verstand u. s. w.

Was in dieser Schlußkette noch undeutlich sein könnte, ist etwa der Satz, daß alles Wirkliche von einem denkenden Wesen gedacht werden müsse. Ich sehe wohl ein, dürfte Mancher sagen, daß alles Wirkliche nicht anders, als denkbar sein könne. Wie folgt aber hieraus, daß es irgend von einem Wesen in der That müsse gedacht werden? Heißt Dieses nicht von Möglichkeit auf Wirklichkeit, von Können auf Geschehen schließen? Man scheinet also Das zu erbetteln, oder zu erschleichen, was erst erwiesen werden soll. Ist es nicht etwa Dieses, das euch noch einiges Bedenken macht?

Eben Dieses, war die Antwort einstimmig.

Mich dünkt, das Wort können bringe uns hier abermals,

durch seine Vieldeutigkeit, die Begriffe in Verwirrung. Wir müssen dem Worte ausweichen, wenn wir seine Schlinge vermeiden wollen. — Wenn von einem Dinge gesagt wird, daß es etwas könne, etwas thun, oder etwas leiden könne, daß es Vermögen, Fähigkeit, Anlage wozu habe, bedeutet Dieses nicht eine gewisse Möglichkeit, die wir ihm zuschreiben?

Nichts anders! Aber man unterscheidet entfernte, nahe und nächste Möglichkeit —

Ganz recht! Aber so nahe und nächst sie auch immer sei, so bleibt sie doch immer noch eine bloße Möglichkeit, wie die Logiker sie nennen; eine Möglichkeit, davon noch nichts wirklich geworden ist. Der Luft, die uns umgibt, z. B. wird die Elasticität, oder die Fähigkeit, ausgedehnt zu werden, da sie es noch nicht ist, beigelegt. Mir, der ich hier sitze, wird das Vermögen aufzustehen, bevor ich es wirklich ausübe, zugeschrieben. In allen diesen Fällen also werden von den Subjecten bloße Möglichkeiten als Prädicate ausgesagt. Wie können aber bloße Möglichkeiten als wirkliche Prädicate vorhanden sein?

Dieses scheint allerdings unbegreiflich.

Widersprechen wir uns nicht selbst, wenn wir einem wirklich vorhandenen Dinge Etwas, das nicht wirklich vorhanden, als Beschaffenheit beilegen, wenn wir eine bloße Möglichkeit für ein Prädicat des Wirklichen halten?

Dem Anscheine nach allerdings.

Und gleichwol ist der Inbegriff aller menschlichen Kenntnisse voll von diesen anscheinenden Widersprüchen, von Möglichkeiten, Anlagen, entfernten, oder nahen Vermögen, größern, oder kleinern Fähigkeiten, Talenten u. s. w., wodurch wirklich vorhandene Dinge bezeichnet, und von einander unterschieden werden. Wie geht Dieses zu? Sollen wir dieserhalb die ganze Masse menschlicher Erkenntniß, als ungereimt, verwerfen?

Dieses freilich nicht; es scheint bloß eine Wortschwierigkeit sich im Hinterhalte verborgen zu haben, die wir aufzusuchen, vor jetzt (um mich eines ähnlichen verdächtigen Ausdrucks zu bedienen) vielleicht die Fähigkeit nicht haben.

Getroffen, mein Sohn! Eine bloße Wortschwierigkeit ist es, die wir aus dem Wege zu räumen haben, um allen Anschein des Widerspruchs verschwinden zu lassen. Im Grunde ist alles Mögliche, in so weit es bloß möglich ist, kein objectives Prädicat der Dinge. Wenn wir irgend einem Gegenstande eine

Möglichkeit zur Beschaffenheit geben, so sagen wir bloß, daß aus der gegenwärtigen Beschaffenheit desselben sich auch begreifen lasse, wie er unter andern Umständen jene ihm als möglich zugeschriebene Eigenschaft annehmen würde. Dem Golde Dehnbarkeit, der Luft Elasticität, und einem sitzenden Menschen die Fähigkeit zu gehen zuschreiben, heißt bloß von dem Golde erklären, daß aus der gegenwärtigen wirklichen Beschaffenheit desselben sich begreifen lasse, wie es unter andern Umständen wirklich gedehnt sein würde; oder von der Luft aussagen, daß ihrer gegenwärtigen Beschaffenheit das Ausgedehntwerden nicht widerspreche; so wie von dem sitzenden Menschen behaupten, daß seine jetzt zum Sitzen angewandte Bewegungswerkzeuge, von andern Bewegursachen gelenkt, ihn aufstehen, oder gehen machen würden. Immer noch liegt bei dergleichen Behauptung das wirklich Vorhandene zum Grunde, und die ihm zugeschriebene Möglichkeit ist der Gedanke, daß unter andern Umständen die gegenwärtige Beschaffenheit desselben anders modificirt sein würde. Ist dieses nunmehr deutlich?

Ohne Widerrede, wie mich dünkt.

Bloße Möglichkeiten also können den Dingen nicht als objective Beschaffenheiten oder Prädicate zugeschrieben werden, wenn bloße Möglichkeiten nicht zugleich wirklich vorhanden sein sollen, welches doch offenbar ungereimt ist. Aber aus dem gegenwärtigen Zustande, aus der wirklichen Beschaffenheit eines Dinges kann bei einem denkenden Subject der Gedanke entstehen, daß unter andern Umständen ihm eine andere Beschaffenheit zukommen würde, und daß also diese andere Beschaffenheit von ihm denkbar sei. Alle Möglichkeiten also haben ihr idealisches Dasein in dem denkenden Subject, und von diesem werden sie als denkbar dem Gegenstande zugeschrieben. Eine nicht gedachte Möglichkeit ist ein wahres Unding. Wenn in einem wirklichen Dinge etwas Denkbares von keinem denkenden Wesen wirklich gedacht, etwas zu Unterscheidendes von Niemanden wirklich unterschieden, etwas Angebliches von keinem denkenden Subject wirklich angegeben sein soll, so wird entweder das bloß Mögliche zugleich als wirklich vorhanden angenommen, oder man verbindet Worte, deren Begriffe einander widersprechen.

Wohl! nun scheinet sie glücklich gehoben, die Bedenklichkeit, die uns Ihren Satz noch zweifelhaft machte.

Also muß alles Wirkliche nicht nur denkbar sein, sondern auch von irgend einem Wesen gedacht werden. Jeder Real-

existenz entspricht in irgend einem Subjecte eine Idealexistenz; jeder Sache eine Vorstellung. Ohne erkannt zu werden, ist nichts Erkennbares; ohne bemerkt zu werden, kein Merkmal; ohne Begriff kein Gegenstand wirklich vorhanden. Wird Dieses zugegeben?

Wie können wir anders?

Diese Uebereinstimmung zwischen Sache und Begriff kennet keine Ausnahme. Jedes Merkmal, jedes Unterscheidungszeichen der Sache muß so, wie es in derselben anzutreffen ist, von irgend einem denkenden Wesen, in aller seiner Wahrheit, mit der höchstmöglichen Deutlichkeit, Vollständigkeit und Ausführlichkeit gedacht werden. So lange noch ein Merkmal zurückbleibt, das nirgend bemerkt wird, ein Grad der Entwickelung unentwickelt bleibt, etwas zu Unterscheidendes nicht unterschieden wird; mit einem Worte, bei dem geringsten Mangel der Uebereinstimmung zwischen Sache und Begriff, gerathen wir abermals auf die Ungereimtheit, etwas bloß Mögliches für ein objectives Prädicat des Wirklichen anzunehmen.

Alles Dieses ward eingeräumt.

Und nunmehr ist nichts leichter, als die Anwendung hiervon auf die vorhin bezweifelten Schlußfolgen. Meine eigene Existenz ist mir unleugbar. Eben so unleugbar ist mir, daß zu meinem wirklichen Dasein Merkmale und Beschaffenheiten gehören, die ich nicht mit Bewußtsein erkenne, und daß selbst diejenigen, deren ich mir bewußt bin, in meinem Begriffe bei weitem die Vollkommenheit nicht haben, die ihnen in der Sache zukömmt. Sie sind weder so wahr, noch so rein, noch so vollständig, ausführlich, adäquat; mit einem Worte, zwischen Begriff und Sache ist, wenn ich bloß auf meine Erkenntniß von mir selbst sehe, die vollkommenste Harmonie nicht anzutreffen, deren Nothwendigkeit wir so eben erwiesen. Ich kann ferner nicht in Abrede sein, daß ein eingeschränktes Wesen, ja, daß der Inbegriff aller eingeschränkten Wesen, sie mögen endlich, oder der Zahl nach unendlich sein, meine Beschaffenheiten auf eine mit der Sache harmonische Weise zu erkennen, nicht hinreichen.

Wer den Zusammenhang der Wahrheiten, wer die unergründliche Tiefe aller Erkenntniß nur einigermaßen kennet, wird eingestehen, daß keine derselben in ihrer größten Vollkommenheit, mit dem deutlichsten Bewußtsein erkannt werden kann, ohne daß der ganze Inbegriff derselben in eben dem Maaße, mit eben der

Wahrheit, Gewißheit, Deutlichkeit und Vollständigkeit eingesehen werde.

Es muß also nothwendig ein denkendes Wesen, einen Verstand geben, der nicht nur mich, sammt allen meinen Beschaffenheiten, Merkmalen und Unterscheidungszeichen, sondern den Inbegriff aller Möglichkeiten, als möglich, den Inbegriff aller Wirklichkeiten, als wirklich, mit einem Worte, den Inbegriff und den Zusammenhang aller Wahrheiten, in ihrer möglichsten Entwickelung, auf das Deutlichste, Vollständigste und Ausführlichste sich vorstellet. Es gibt einen unendlichen Verstand.

Daß aber Einsicht nicht ohne Thätigkeit, Erkenntniß nicht ohne Billigung oder Mißbilligung, unendlicher Verstand nicht ohne den vollkommensten Willen sein könne, ist bereits im Vorhergehenden zur Genüge ausgeführt worden.

Wir hätten also auf diese Weise einen neuen wissenschaftlichen Beweis für das Dasein Gottes aus der Unvollkommenheit unserer Selbsterkenntniß. Prüfet ihn wohl, diesen Gedanken, meine Trauten. Er scheinet mir so fruchtbar, als gründlich. Die Schlußkette, deren wir uns bedient haben, bestehet etwa aus folgenden Gliedern:

Alles Wirkliche ist in seiner ganzen Vollständigkeit wirklich. —

Der Vollständigkeit der Sache entspricht in irgend einem denkenden Wesen, Ausführlichkeit des Begriffs. —

Vollständige und ausführliche Begriffe können nur in einem vollkommenen Verstande anzutreffen sein, und vollkommener Verstand ist nicht ohne vollkommenen Willen; die höchste Einsicht nicht ohne die freieste Wahl und wirksamste Kraftäußerung.

XVII.

Beweisgründe a priori vom Dasein eines allervollkommensten, nothwendigen, unabhängigen Wesens.

Der Begriff des Nothwendigen, wie er in der letzten Vorlesung entwickelt worden ist, konnte einen kühnen Denker, wie Cartes, leicht auf die Spur bringen, einen Beweis a priori für das Dasein eines solchen Wesens zu entdecken. Hängt die Wirklichkeit desselben bloß von seiner Möglichkeit ab; gibt es einen festgegründeten Uebergang von der Denkbarkeit des Nothwendigen auf das wirkliche Dasein desselben; vielleicht ist es der menschlichen Vernunft vergönnet, diesen Uebergang zu entdecken und sich also zu der ihr so theuern Wahrheit eine neue Bahn zu brechen. Ohne irgend ein wirkliches Dasein vorauszusetzen, auch sein eigenes Dasein nicht, so wenig es dem Zweifel unterworfen ist; ohne alle Erfahrungssätze des äußern oder innern Sinnes, würde der Mensch von der Erklärung ausgehen, und sichern Schrittes zu der Wahrheit gelangen, daß ein Gott sei.

Kühn und ohne Vorgang wäre er, dieser große Schritt. In dem ganzen Bezirke menschlicher Erkenntnisse gibt es kein Beispiel von dieser Art zu schließen. Allenthalben wird von Möglichkeit auf Möglichkeit, oder von Wirklichkeit auf Wirklichkeit geschlossen. Die Realexistenz außerhalb der Seele stehet unter sich in Verbindung, wie die Idealexistenz innerhalb derselben; die Dinge entsprechen einander, so wie die Begriffe. Macht ein Begriff den andern nothwendig, so wird auch ein Ding das andere

zur Folge haben; daher die nothwendige Verbindung zwischen idealischen Wesen, die wir durch die Vernunft entdecken, auch auf reale Wesen außer uns angewendet werden kann. Aber nirgends findet sich ein Beispiel, das von Begriff geradezu auf Sache, von idealischem Dasein unmittelbar auf reales, objectives Vorhandensein geschlossen worden sei, wie hier in Absicht auf das nothwendige Wesen geschehen soll.

Allein diese Seltenheit, diese Einzigkeit vielmehr, kann in unserm Falle kein Bedenken verursachen; denn sie ist gerade hier Charakter der Wahrheit. Da nicht mehr, als eine einzige Substanz dieses Wesens vorhanden sein kann; da außer dieser einzigen Substanz keines Dinges Wirklichkeit mit der Denkbarkeit desselben in schlußrichtiger Verbindung stehet, so kann es auch nur den einzigen Fall geben, wo diese Beweisesart anzubringen sei. In dem ganzen Bezirk aller menschlichen Erkenntnisse muß dieser Fall der einzige, ohne Vorgang und Beispiel sein, wenn der Weg zur Wahrheit führen soll.

Um ihn zu finden, versuchte Cartes eine Versetzung gleichgeltender Begriffe. Anstatt des Nothwendigen setzte er das Unendliche, das vollkommenste Wesen. Es ist offenbar, daß das nothwendige Wesen keine veränderliche Schranken haben, und also alle Vollkommenheiten in dem höchsten Grade besitzen müsse. In der Idee eines nothwendigen Wesens liegt also der Inbegriff aller vollkommenen Eigenschaften, die einem Wesen zukommen können. Nun, schloß Cartes weiter, nun ist die Existenz offenbar eine vollkommene Eigenschaft der Dinge; also schließt der Begriff des Nothwendigen auch die Vollkommenheit der Existenz mit in sich; also muß das Nothwendige auch wirklich vorhanden sein. — Auf diese Weise hätten wir durch eine feine Wendung des Begriffes den einzigen Uebergang entdeckt, der das Reich der Wirklichkeit mit dem Reiche der Möglichkeit verbindet und von Begriff auf Sache führt. —

Zu rasch, rief Leibnitz seinem kühnen Vorgänger nach; der Sprung, den ihr bei diesem Uebergange gethan, hat zwar keine Gefahr, allein die Vernunft soll gehen, und nicht springen lernen. Wenn wir von dem Dasein des Nothwendigen aus andern Gründen überführt sind, so ergibt sich dessen Möglichkeit von selbst. Soll aber das Dasein desselben aus seiner Möglichkeit geschlossen werden, so haben wir diese vorher zu beweisen. Aus andern Gründen muß vorher dargethan werden, daß der

Begriff des nothwendigen, unendlichen oder vollkommensten Wesens Wahrheit enthalte, und nicht Merkmale verbinde, die sich einander aufheben.

Glücklicher Weise läßt der Mangel hier sich leicht ersetzen und die Lücke sich ausfüllen. Wenn Merkmale sich widersprechen sollen, so muß das eine aufheben, was das andre setzet, das eine verneinen, was das andre von eben demselben Subjecte bejahet. Nun werden von dem nothwendigen Wesen alle Realitäten im höchsten Grade bejahet, und alle Mängel und Einschränkungen verneinet. Alle positive Prädicate werden ihm zugeschrieben, und alle negative von ihm entfernet. Hier kann also nichts Widersprechendes, nichts sich einander Aufhebendes zu besorgen sein. Alle Vollkommenheiten im höchsten Grade sind auch im höchsten Grade vertragsam, stimmen in dem vollkommensten Wohlklange zusammen, können also auch durch ihre Vereinigung nicht Widerspruch, Undenkbarkeit, und also den höchsten Mißlaut, Unwahrheit hervorbringen. Dieses gründet sich auf eine andre Lehre des Leibnitz, daß alle Vollkommenheiten bejahende Merkmale, so wie umgekehrt auch alle bejahende Prädicate der Dinge Vollkommenheiten sind. Wenn nun die Vereinigung aller bejahenden Prädicate oder Vollkommenheiten nichts Undenkbares ist, und zum Inbegriff aller Vollkommenheiten offenbar die Existenz mit gehört; so hat die Folge ihre Richtigkeit, daß von dem Begriffe des Unendlichen oder Allervollkommensten die Existenz unzertrennlich sei. Alles Endliche kann, als Begriff, wahr sein, ohne daß ihm wirkliches Dasein zugeschrieben werde. Das Unendliche hingegen, das Schrankenlose, das Vollkommenste würde auch als Begriff unwahr sein müssen, wenn es nicht existiren sollte. — Und nunmehr stünde es da, das reine wissenschaftliche Argument für das Dasein Gottes, unerschüttert stünde es da, gegründet auf seine eigene Evidenz.

Keinesweges, sprechen einige Gegner dieser Beweisesart; ihr bauet noch immer auf einem Grunde, dessen Festigkeit ihr nicht gehörig untersucht habt. Willkührlich bildet ihr euch einen abgezogenen Begriff, und leget demselben alle Eigenschaften bei, die sich nur erdenken lassen. Wir können euch die Freiheit hierzu nicht verweigern und lassen den Begriff gelten. Kaum habt ihr aber Dieses erschlichen, so greift ihr schon nach der Existenz und sprecht: Um das Bündel vollständig zu machen, müssen wir auch

diese Eigenschaft mitnehmen, und dem Begriffe wirkliches Dasein ertheilen. Ist dieses Verfahren nicht sykophantisch?

Nichts weniger, wie mich dünkt. Ich glaube, das Verfahren wider alle Beschuldigungen dieser Art rechtfertigen zu können.

Zuvörderst sind die abstracten Begriffe nicht bloß willkürlich. Sie müssen wenigstens Wahrheit enthalten, und diese Wahrheit hängt nicht von unserer Willkür ab. Sie müssen, als Modificationen unsers denkenden Wesens, ein idealisches Dasein haben, müssen denkbar sein, um gedacht zu werden. Nun sprechen wir weiter: Ein eingeschränktes Wesen kann, als Modification von mir selbst, gedacht werden, ohne daß ich ihm wirkliches Dasein zuschreibe. Es kann idealische Existenz haben, und die reale Existenz ihm abgesprochen werden. Es kann bloßer Begriff ohne Sache sein. Das nothwendige Wesen hingegen kann entweder nicht gedacht werden, entweder auch als Modification von mir selbst keine Wahrheit haben, oder ich muß es wenigstens als wirklich vorhanden denken. Es ist entweder Begriff und Sache zugleich, oder es ist weder Dieses noch Jenes. Bloßer Begriff ohne Sache kann dieses Wesen schlechterdings nicht sein; als bloße Modification von unserer Denkungskraft kann dieses Wesen nicht gedacht werden. Wir haben also immer nur die Denkbarkeit dieses Begriffs zu beweisen, und sind alsdann gezwungen, uns solches als wirklich existirend zu denken. Außer der idealischen Existenz, die auch einem endlichen Wesen als Wahrheit zukömmt, muß dem Unendlichen auch reale Existenz zugeschrieben werden. Ich finde in diesem Verfahren nichts Unredliches, nichts Erschlichenes, wie die Gegner vorgeben.

Daß der Begriff des Unendlichen denkbar sei, ist bereits im Vorigen mit Leibnitz ausgeführet worden. Ich glaube noch auf eine andere faßlichere Weise die Denkbarkeit desselben darthun zu können.

Alle Wahrheit muß erkennbar sein, und zwar je reiner die Wahrheit ist, desto größer der Verstand, der sie faßt und begreift; je vollkommener die Erkenntniß, desto vollkommener das erkennende Wesen.

Die reinste Wahrheit kann nur von dem vollkommensten Verstande gefaßt und begriffen werden. Zur höchsten Erkenntniß gehöret die allerhöchste Erkenntnißkraft. Nur eine unendliche Kraft umfasset die Wahrheit in ihrer ganzen Lauterkeit.

Nun ist die reinste Wahrheit unstreitig ein denkbarer Be=

griff, also muß es auch ein Verstand sein, der allein sie fassen kann, also ist auch der allerhöchste Verstand, eine unendliche Denkungskraft, kein undenkbarer Begriff. Sollten die Merkmale dieses Begriffs sich einander aufheben, so müßte die reinste Wahrheit etwas sich selbst Widersprechendes sein, und Dieses ist ungereimt.

Aber wie? Bleibt dieser Begriff des Allervollkommensten auch ohne die Vollkommenheit der Existenz noch denkbar? Kann der Inbegriff aller Realitäten ohne die Realität des wirklichen Daseins gedacht werden? Wenn Dieses nicht ist, so stehet unser Schluß feste; so muß das Allervollkommenste auch wirklich vorhanden sein.

Eben hier liegt das Erschlichene, rufen die Gegner. Ihr nehmet die Existenz als eine Eigenschaft des Dinges an, die zu allen seinen möglichen Eigenschaften hinzukömmt, um sie ins Dasein zu rufen. Ihr betrachtet das Dasein, vermöge eurer Schuldefinition, als eine Ergänzung der Wesenheit (complementum essentiae), gleichsam als einen Zusatz zur Möglichkeit eines Dinges. Weil wir die Existenz in der Sprache eben so aussagen, als die Eigenschaften der Dinge, weil wir sprechen: ein Ding ist wirklich, so wie wir sagen: eine Zahl ist gerade, eine Figur ist rund; darum nehmet ihr an, die Existenz sei mit den übrigen Eigenschaften und Merkmalen der Dinge von gleicher Beschaffenheit, und bauet auf diese Voraussetzung euer Schlußgebäude. Allein diese Voraussetzung selbst kann euch nicht eingeräumet werden. Die Existenz ist keine bloße Eigenschaft, kein Zusatz, keine Ergänzung, sie ist vielmehr die Position aller Eigenschaften und Merkmale des Dinges, ohne welche jene bloße abgesonderte Begriffe bleiben.

Die Existenz muß vielmehr erklärt werden, sprechen sie ferner — — Jedoch die Existenz mag lieber unerklärt bleiben. Ihr wisset, wie abgeneigt ich bin, dergleichen Wahrnehmung des innern Sinnes in Worte einzuhüllen. Genug, wir Alle haben bei diesem Worte beinahe dieselbe Vorstellung. Der Begriff ist bei uns Allen auf eine ähnliche Weise entstanden, indem wir ein Merkmal aufsuchten, das allen unsern eigenen Handlungen und Leidenschaften gemeinschaftlich ist, und da dieses Merkmal eine solche Allgemeinheit hat, so kann es schwerlich, oder vielleicht gar nicht weiter zergliedert, oder in Bestandtheile aufgelöset werden. Dem sei indessen, wie ihm wolle, so haben unsre Gegner doch

immer nicht Unrecht, zu behaupten, daß die Existenz ihre eigenen Kennzeichen habe, wodurch sie sich von allen Merkmalen und Beschaffenheiten der Dinge unterscheidet, und daß wir nicht so schlechterdings darauf zugreifen dürfen, um den Inbegriff aller Eigenschaften des vollkommensten Wesens gleichsam vollzählig zu machen.

Ich kann Dieses zugeben. Sei immer das wirkliche Dasein nicht eine Eigenschaft, sondern die Position aller Eigenschaften eines Dinges, oder sei es sonst etwas Unerklärbares, das uns allen bekannt ist; genug, ich kann das Zufällige ohne diese Position denken. Ich kann von der Idee des Zufälligen das Dasein weglassen, ohne die Idee selbst aufzuheben. Sie bleibt Begriff ohne Sache. So aber nicht in Absicht auf das nothwendige Wesen. Ich kann von der Idee desselben das Dasein nicht trennen, ohne die Idee selbst zu zernichten. Ich muß Begriff und Sache denken, oder den Begriff selbst fahren lassen. Auf diesem wichtigen Unterschiede beruhet Alles, und dieser Unterschied beruhet keinesweges auf einer willkürlichen Definition; er ergibt sich aus dem Begriffe selbst, und kann von dem hartnäckigsten Gegner nicht in Zweifel gezogen werden.

Wem das unerklärbare Dasein noch immer Bedenken verursachet, dem habe ich in einer frühern Schrift*) gerathen, dem Worte auszuweichen, und vom Nichtsein anzufangen, welches weniger Schwierigkeit zu haben scheinet. „Was nicht ist, heißt es daselbst, muß entweder unmöglich, oder bloß möglich sein. Im erstern Falle müssen sich seine innern Bestimmungen widersprechen, d. h. dasselbe Prädicat von demselben Vorwurfe zugleich bejahen und verneinen. Im letztern aber werden sie zwar keinen Widerspruch enthalten, es wird sich aber aus denselben nicht begreifen lassen, warum dasselbe vielmehr sein, als nicht sein soll. Eins wird mit dem wesentlichen Theil desselben so wohl bestehen können, als das Andre, aus welchem Grund das Ding möglich genannt wird. Das Dasein eines solchen Dinges gehöret nicht zu seiner innern Möglichkeit, nicht zu seinem Wesen, auch nicht zu seinen Eigenschaften, und ist daher eine bloße Zufälligkeit (modus), deren Wirklichkeit nicht anders, als aus einer andern Wirklichkeit begriffen werden kann. Denn eine Zufälligkeit ist eine Bestimmung, die aus der bloßen Möglichkeit weder folget, noch begrif-

*) Von der Evidenz.

sen werden kann, deren Wirklichkeit sich nicht anders, als aus einer andern Wirklichkeit erklären läßt. — Ein solches Dasein ist abhängig, nicht selbständig. Dieses bedarf keines weitern Beweises. — Nun kann dem vollkommensten Wesen ein solches Dasein nicht zukommen; denn es würde seinem Wesen widersprechen, indem ein Jeder einsiehet, daß ein unabhängiges Dasein eine größere Vollkommenheit sei, als ein abhängiges; daher der Satz: das allervollkommenste Wesen hat ein zufälliges Dasein, einen offenbaren Widerspruch enthält. Das allervollkommenste Wesen ist also entweder wirklich, oder es enthält einen Widerspruch. Denn bloß möglich kann es nicht sein, wie vorher erwiesen worden; daher bleibt für dasselbe nichts weiter übrig, als die Wirklichkeit oder die Unmöglichkeit."

Mit einem Worte, zufällige Wesen können, als bloße Gedanken, ohne wirkliche Existenz, noch gedacht werden, enthalten mit dem Prädicate des Nichtseins keinen Widerspruch. Die Idee derselben kann ein bloßer Gedanke sein, Begriff ohne Sache, Abänderung eines denkenden Wesens, ohne gegenständliches Dasein. Ihr Wesen verbindet nicht alle bejahenden Merkmale, und keines derselben im höchsten Grade. Ihr könnet diesen Gedanken haben, und das bejahende Merkmal der Existenz davon weglassen. Das nothwendige Wesen hingegen verbindet alle bejahende Merkmale und Beschaffenheiten im höchsten Grade. Eines derselben ist ohne alle übrige nicht denkbar. Daher ist das unendliche Wesen, ohne das bejahende Prädicat des Daseins, etwas Widersprechendes. Es kann entweder gar nicht, oder nicht anders, als mit dem Prädicate des wirklichen Daseins gedacht werden. Die Vorstellung selbst, die Idee des nothwendigen Wesens, ist ein ungereimter Gedanke, so lange wir das Dasein davon absondern. Wir denken entweder Begriff und Sache zugleich, oder der Begriff selbst verschwindet. Wir können das nothwendige Wesen entweder schlechterdings nicht denken, oder wir müssen ihm wirkliches Dasein zuschreiben.

Schließet ihr aber nicht am Ende, fahren die Gegner fort, von euren Gedanken auf die Wirklichkeit, von eurem Vermögen oder Unvermögen zu Begriffen auf die Natur der Dinge? Das nothwendige Wesen soll wirklich vorhanden sein müssen, weil der Mensch es sich nicht anders denken kann. Geziemt Dieses auch unsrer Kurzsichtigkeit? Wer leistet uns die Gewähr, daß

Dasjenige auch **wirklich vorhanden** sei, was wir uns als **wirklich denken** müssen?

Ich antworte: Wohl uns, wenn wir vor der Hand schon so viel erhalten; wenn unsre Gegner einräumen, daß der Mensch sich eine Gottheit, als **wirklich vorhanden, denken müsse**. Der Schritt wäre von großer Wichtigkeit. Für das ganze System menschlicher Einsichten, Gesinnungen und Handlungen wäre nunmehr Alles gewonnen; denn was kann der Mensch mehr, als durch menschliche Kräfte Ueberzeugung suchen, und nach seiner Ueberzeugung handeln? Aber nunmehr würde ich, der speculativen Wißbegierde zu gefallen, einen Schritt weiter gehen, und zu dem Eingestandenen hinzuthun; nicht nur der kurzsichtige Mensch allein, sondern jedes denkende Wesen, von welchem Umfange und Gesichtskreise auch seine Verstandeskräfte sein mögen, muß sich das nothwendige Wesen als wirklich vorhanden denken. Das Gegentheil ist nicht nur uns, sondern an und für sich undenkbar. Etwas Widersprechendes, das sich selbst aufhebt und zernichtet, kann von keinem denkenden Wesen gedacht werden. Wenn der Satz: **A ist nicht wirklich**, undenkbar und also nicht wahr ist, so ist entweder das Subject A nicht denkbar, oder der Gegensatz: **A ist wirklich vorhanden**, muß zugegeben werden, muß also Wahrheit sein. Nun ist erwiesen, daß der verneinende Satz: **Das nothwendige Wesen ist nicht wirklich**, undenkbar sei, indem das verneinende Prädicat dem Subjecte schnurstracks widerspricht. Dieser Satz kann also weder von uns, noch von irgend einem denkenden Wesen, als wahr gedacht werden. Das Gegentheil davon, oder der bejahende Satz: Das nothwendige Wesen ist wirklich vorhanden, muß von jedem denkenden Wesen angenommen werden, ist eine Folge der positiven Denkkraft, und also **Wahrheit**. Und nunmehr wäre der Sieg auf unserer Seite vollkommen. Denn was wünschten wir mehr, als zu beweisen, daß der Satz: **Das allervollkommenste Wesen ist wirklich vorhanden**, eine Folge unserer positiven Denkungskraft, und also nicht bloß subjective, sondern auch objective unumstößliche Wahrheit sei? Die Versicherung, daß alle denkende Wesen, vermöge ihrer Denkungskraft, in einem Vernunftsatz übereinstimmen, gibt die höchste Ueberzeugung von seiner Wahrheit. Was alle vernünftige Wesen so, und nicht anders denken müssen, ist so und nicht anders wahr. Wer mehr verlangt, als diese Ueberzeugung, der sucht Etwas, davon er kei-

nen Begriff hat, davon er nie einen Begriff erlangen kann, und hat es sich selbst zuzuschreiben, wenn er am Ende findet, daß sein Bemühen vergeblich gewesen.

Lasset uns das Resultat unserer Schlußreden in wenig Worte zusammenfassen. Um die Wirklichkeit eines Dinges durch die Vernunft zu behaupten, muß die Wahrheit und höchste Güte desselben gegeben sein. Jene als Erforderniß des Erkenntnißvermögens, diese als Erforderniß des Billigungsvermögens. Wahrheit macht es zum denkbaren Begriff, zur Modification des denkenden Wesens, gibt ihm idealische Anwesenheit. Höchste Güte macht es zur Sache, ertheilt ihm wirkliches Dasein. Alles, was ist, hat Wahrheit und höchste Güte; so wie im Gegentheil, Alles, was Wahrheit und höchste Güte hat, auch wirklich sein muß.

Zufällige Wesen haben die Erfordernisse des Denkungsvermögens, haben Wahrheit, aber nicht unter allen Umständen auch höchste Güte. Sie können als bloße Gedanken, als Begriffe und Modificationen des denkenden Wesens, ohne wirkliches Dasein als Sache gedacht werden. Da sie nur unter Bedingungen (secundum quid) das Beste sind, so hängt ihr Dasein als Sache von dieser Bedingung ab. Sobald die Umstände, oder die Bedingung der Zeit und des Raums, es mit sich bringen, daß ein zufälliges Ding die höchste Güte erreicht, so bald es irgendwo und irgendwann das Beste wird, so entstehet es wirklich, und dem Begriff entspricht auch die Sache, dem idealischen Dasein entspricht Wirklichkeit.

Das nothwendige Wesen aber ist an und für sich das allervollkommenste, hängt nicht von Umständen und Bedingungen ab, hat nicht nur alle Erfordernisse der Denkbarkeit, sondern muß von jedem denkenden Wesen auch als wirklich gedacht werden, ist als Begriff ohne Sache, als Modification ohne eigene Existenz, als möglich ohne Wirklichkeit schlechterdings nicht denkbar; denn es ist unter allen Umständen und Bedingungen eben so vollkommen, als wahr; eben so nothwendig wirklich, als nothwendig möglich; Sache nicht minder nothwendig, als Gedanke.

Und in dem Verstande dieses allerhöchsten Wesens ist das Zufällige nothwendig, als Begriff, aber nicht als Sache; unabhängig als Wahrheit; aber abhängig von Zeit und Raum, in Absicht seiner Güte und Vollkommenheit. Sobald die Umstände der Zeit und des Raums eintreffen und die Bedingungen, von

welchen das Zufällige abhängt, wirklich werden, so wird das Dasein des Zufälligen zur Wahrheit, und es entstehet. Zu diesen Bedingungen gehöret, daß das Zufällige alsdann und alsda auch das Beste sei, und also nicht nur ein Gegenstand der göttlichen Erkenntniß, sondern auch der göttlichen Billigung werde. Die Erkenntniß des Unendlichen ist im höchsten Grade lebendig, und seine Billigung im höchsten Grade wirksam. Sobald das Zufällige ein Gegenstand seiner Billigung wird, so wird es wirklich. Was Gott sich als das Beste denkt, das stehet da! Er spricht, und es wird, befiehlt, und es stehet da.

Es ist also keine unbescheidene Anmaßung von dem Erdensohne, wenn er von seiner Endlichkeit auf das Dasein des Unendlichen, von seiner Eingeschränktheit auf die Wirklichkeit des Allervollkommensten zu schließen wagt. Es geziemet dem unsterblichen Geiste des Menschen gar wohl, sich der Gottheit so verwandt zu glauben, daß von jedem seiner Gedanken ein Weg zu derselben zu finden sei. Seiner Kurzsichtigkeit ungeachtet, ist ihm doch vergönnt, die große Wahrheit einzusehen, daß er selbst im doppelten Verhältnisse, als Begriff und als Sache von der Gottheit abhänge; daß er, als Begriff, von Ewigkeit her ein Gegenstand der göttlichen Erkenntniß gewesen, und, als Sache, dazumal auch Wirklichkeit erhielt, als die Bedingungen der Zeit und des Raums ihn auch zum würdigen Gegenstande der göttlichen Billigung machten; als er irgendwo und irgendwann, zum Besten gehörig, selbst das Beste ward.

Anmerkungen und Zusätze.

Einer der gründlichsten Weltweisen dieser Zeit, der die Freundschaft für mich gehabt, diese Aufsätze durchzulesen, hat mir einige Anmerkungen darüber mitgetheilt, die ich meinen Lesern nicht vorenthalten will.

Seite 264: mißbilligen kann. Diese Bemerkung ist sehr richtig und fruchtbar! Könnte man sie nicht noch mit Folgendem erläutern? Sobald wir durch Vergleichung des Gefühls u. s. w. gelernt haben, von den Entfernungen zu urtheilen, ist die Vorstellung des Gesichts und Gehörs nicht einmal in, sondern außer unserm Körper — dort an der Wand — dort auf der Gasse. Wenn die Rührung nur nicht so stark ist, daß sie an Schmerzen grenzet, und also zum Gefühl gehöret (dahin auch die Empfindung der Blindgeborenen, zum erstenmal Sehenden gerechnet werden muß), so wissen wir von dem eigentlichen Sinnenwerkzeuge nichts. Wenn wir nicht die Grenzen bemerkten, oder durch Vorhaltung der Hände es erforschten, so wüßten wir nicht, wo eigentlich Gesicht und Gehör läge. Die umgekehrten Bildchen in zweien Augen empfinden wir nicht, und noch weniger die Rührung der Nerven, die weiter zum Gehirne gehet; Alles scheinet eine Erleuchtung zu sein, die sich nicht bloß in uns, sondern auch weit um uns erstrecket. So erforschen wir auch nur durch Bedeckung des Ohrs, ob wir mit diesem, oder mit jenem, oder mit beiden hören. — Hier ist also die Täuschung des Räumlichen offenbar, und folglich zeigt die Vorstellung des Ortes nicht an, daß daselbst in den aus einander gelegenen Theilen die Empfindung stecke.

Seite 270: nicht — bündig ist. Sehr wohl erklärt! und eigentlich war das Bild im Wasser oder im Spiegel eben so unstät und täuschend, als das vom Regenbogen, indem es sich auch nur auf den Stand des Sehenden beziehet. Also: — allgemein zu sagen — wir sind gewohnt, einen Gegenstand da zu vermuthen, wo die gerade Linie des Strahls, der unser Auge berühret, hinführet: daher irren wir uns in dem Orte eines gebrochenen Strahles. Wir sind gewohnt, eine gewisse Beschaffenheit der Oberfläche, oder der durchscheinenden Materie eines Körpers zu vermuthen, wenn uns ein solcher gespaltener Strahl rühret, den wir farbigt nennen: daher schreiben wir dem Orte, von welchem er in gerader Linie zu uns kömmt, die Farbe zu.

Seite 275. Wenn die dauernden sinnlichen Eindrücke im Gehirne, und was von ihrer Anwendung vorgegeben wird, sonst erwiesen werden könnten, so möchte Helvetius, den ich nicht gelesen habe, zu seiner Vertheidigung noch sagen, daß wir jedem Worte, welches einen allgemeinen Begriff andeuten soll, vielleicht heimlich ein bestimmtes Bild unterschieben, und das thun wir freilich, wenn wir es uns anschaulich vorstellen; denn z. B. einen Baum oder Menschen in genere können wir uns nicht vorstellen. Was nun die Wörter betrifft, die keine Bilder zulassen — ei nun: das sind Zeichen von Verbindung, Trennung, Verhältniß u. s. f., wie =, +, ÷, Λ, V,: u. dgl., die der Abt l'Epée bei den Taubstummen auch mit seiner Zeichensprache ausdrückt. — Es ist unleugbar, daß in jeder Erinnerung, auch ohne Worte, schon ein abgesonderter Begriff liegt. Voltairens Gesicht kennet der Taubstumme so gut, wie derjenige, welcher den Namen gehört, links oder rechts, oder von vorne dargestellt, als von der nämlichen Person wieder, da doch die Sinnenbilder nur im Allgemeinen übereinkommen. Dieselbe Melodie, die doch nicht durch Worte bezeichnet wird, erkennet auch Derjenige, der das gemeinschaftliche Zeichen der Noten nicht verstehet, sie mag in höherm oder tieferm Tone, langsamer oder geschwinder gesungen, auf der Violine, dem Clavier, der Flöte, oder den Glocken gespielt werden, welches doch sehr verschiedene sinnliche Eindrücke sind. — Was leisten also die Worte zur Abstraction oder zum deutlichen Denken, dazu sie doch so nöthig scheinen? Mich dünkt, Dieses, daß sie jeden abgesonderten Begriff, der sonst unbestimmt, schwebend sein würde, in gewisse Grenzen einschließen, dadurch Art, Gattung, Classe, Grad, Be-

schaffenheit, Verhältniß u. s. w. unterschieden und bestimmt werden, z. B. Mensch, Thier, Körper, Ding; Hütte, Haus, Wohnung; heiß, brennend u. s. f. Daher ist allerdings die Sprache eine vortreffliche Gabe, ohne welche wir nicht allein die Mittheilung, sondern auch die Fassung bestimmter Begriffe, und also deutliches Denken, nicht genössen. Die sichtbaren Zeichen des l'Epée, oder seines Wiener Lehrlings, den Nicolai beschreibt, sind viel unvollkommener, da sie nicht so bestimmt unterscheiden können; z. B. zusammen oder bei einander, verbunden, geknüpft, geleimt, gekleistert, genagelt, gefüget u. s. w. Wenn der Taubstumme, nachdem ihm die Sprache beigebracht worden, uns etwas von seiner vormaligen Denkungsart erzählen könnte — man sagt aber, daß sie selbst nicht einmal deutliche Erinnerung ihrer vorigen Handlungen übrig behalten — so glaube ich, sie würde sich der thierischen ziemlich nähern; — meist individuelle Vorstellungen — wiewol das Vergleichungsvermögen, als das Eigene der Vernunftkraft, schon heimlich strebet, — und unmittelbare Verbindung von Folgen, Beziehungen u. dgl.

Seite 276: ohne etwas Fortdaurendes — nicht denkbar. Ich habe einmal flüchtig etwas im Museo über das Ich angesehen, welches ich zu weiterm Nachdenken verspart und nachher versäumt habe. So viel ich davon faßte und mich erinnere, wollte der Verfasser Zweifel gegen die Versicherung unsrer Fortdauer auf folgende Weise erregen. — Unser Bewußtsein der Personalität, oder der Fortdauer, beruhet nur auf der Erinnerung oder vermeinten Erinnerung des vorher Empfundenen. Wenn dies Gedächtniß ausgelöscht ist, so überzeugen wir uns nicht, dasselbe Wesen zu sein, welches in jenem Zustande existirt, jene Abänderung erfahren hat; wenn eine andre Ideenreihe durch Verrückung in uns entstehet, so glaubt der Mensch ein andres Wesen, ein König oder ein Thier, ja wol gar ein lebloses Ding, ein Gerstenkorn u. s. w. zu sein. Nun setze man umgekehrt ein anderes denkendes Wesen in den Ideenkasten des vorigen, der ihm seine Bilder vorstellt; so wird er glauben, eben Der zu sein, der jenes erfahren hat und sich dessen nun erinnert. Alle Theile des Ideenkastens können auch mittlerweile anders untergeschoben, und folglich Alles verändert sein, wenn es nur allmälig so geschehen ist, daß ohngefähr dieselbe Ordnung bleibet, oder dasselbe Bild, wie im fließenden Wasser, zurückgeworfen wird, so wird die Wirkung einerlei bleiben. Dem=

nach könnte auch das eingebildete Bewußtsein eines in uns fortdaurenden Wesens, welches das bleibende Subject der Abänderungen wäre, Täuschung sein! — Ich wüßte hierauf nicht zu antworten, wenn ich nicht glaubte, die Unmöglichkeit gezeigt zu haben, daß fortdaurende Eindrücke, oder dergleichen Veränderungen in zusammengesetzten aus einander gelegenen Theilen die Erscheinungen des Gedächtnisses darstellen könnten, da jene nothwendig individuell, örtlich und unzählig gehäuft sein müssen, dieses aber offenbar uns ein Abstractum des Gesehenen oder Gehörten zurückruft u. s. w. — —

Man erlaube mir, zu dieser Anmerkung meines Freundes einige Worte hinzuzufügen, um sie mir selbst besser ins Licht zu setzen. Ich verspreche mir überhaupt nicht viel Aufschluß von Hypothesen, die so sehr ins Abenteuerliche gehen, da man offenbar unmögliche Dinge als möglich voraussetzet, um zu untersuchen, was der Erfolg sein würde. Sie dienen, meines Erachtens, mehr zur Belustigung, allenfalls zur Uebung des Scharfsinns oder der Erfindungskraft, als zur Entdeckung der Wahrheit. Was würde der Erfolg sein, wenn wir den Kopf eines Löwen auf den Rumpf eines Hasen setzen könnten; wenn die Erde plötzlich leichter als die Luft werden sollte; wenn wir einer Bildsäule nach Belieben Leben und Empfindung mittheilen, wenn wir das ganze Nervengebäude aus einem Körper herausziehen und in einen andern gleichfalls entnervten Körper einpflanzen könnten? — So Etwas aus einer Feenwelt scheint mir die Hypothese des Museums zu verlangen.

Freilich wol! wenn die Seele, wie einige Weltweise wollen, vor ihrem Kasten dastehet, und weiter nichts zu thun, als bloß die Zeichen und Eindrücke abzulesen hat, die sie allda findet, so kann es ihr gleichviel sein, vor welchen Schrift- oder Zeichenkasten sie gestellt werde. Sie kann also gar füglich von einem an den andern versetzt werden, und ihr Geschäft ohne Schwierigkeit weiter treiben, so wie etwa ein Schriftsetzer mit gleicher Fertigkeit hier die Schriften eines R e i m a r u s, dort eines S w e d e n b o r g s absetzt, wenn nur die Handschrift gleich leserlich ist. Aber so ist es, wie mich dünket, nicht mit der Seele der Lebendigen beschaffen. Sie hat nicht bloß a b z u s e t z e n, sondern muß auch, so zu sagen, ü b e r s e t z e n, aus dem Idiom des Körpers in ihre geistige Sprache übertragen, erklären und auslegen. Sie muß also mit allen Redensarten und Wendungen ihrer Urschrift

sehr bekannt sein, muß mit dem Urheber derselben, den sie ihren Körper nennet, gleichsam zugleich erzeuget, ernähret, erzogen und unterrichtet sein, wenn sie ihn recht verstehen und treulich übersetzen will. In einem neuen Seelenkasten ist sie wie nicht zu Hause, wie unter einem fremden Volke, sie verstehet nicht, und wird nicht verstanden.

Wenn die Allmacht mit diesem Körper, den ich jetzt den meinigen nenne, eine andre Seele verbände, fragt man, wie würden sich die Neuverlobten verhalten?

Ich antworte zuvörderst auf den ersten Antrag, wie jener geizige Vormund des komischen Dichters auf den Antrag seines verliebten Mündels: Was bringt sie mit? — So ganz bloß kann sie ja nicht sein, die neue Seele, die meinem Körper werden soll; sie muß irgendwo schon Etwas erworben haben, oder sonst Etwas zur Mitgabe bekommen. Leer von allen Begriffen würde sie sich nicht zu diesem neuen Körper schicken, würde sie seine Sprache nicht verstehen, und auch nicht das Mindeste auf ihn vermögen, und eben so wenig würde zwischen ihnen Verbindung statt haben, wenn sie nicht vollkommen der Seele gliche, die jetzt in meinem Körper wohnet. Nur diese stimmet in allen ihren Merkmalen mit meinem Körper auf das Genaueste überein, und ohne die genaueste Harmonie läßt sich zwischen Leib und Seele keine Verbindung denken. — Wenn der Naturforscher irgend eine unnatürliche Verbindung veranstaltet, so kann er zuweilen doch wenigstens die Natur zwingen, eine Zwittergattung an die Stelle eines ihrer vollkommenen Werke hervorzubringen. Mit Seele und Körper aber, die nicht für einander geschaffen sind, ist schlechterdings nichts anzufangen. Sie werden sich niemals paaren oder begatten, und die Verbindung, die von der Allmacht zwischen ihnen gestiftet werden soll, ist ein leeres Wort.

So lange also dieser mein Körper derselbe bleibt, kann ihm kein Geist eingehaucht werden, der anders beschaffen sein soll, als der meinige jetzt wirklich ist. Die Allmacht müßte, um diese Verbindung wirklich zu machen, der neuen Seele zu gefallen, auch meinen Körper nach ihrem Erfordernisse umbilden und ihr gleichsam anpassen. Geschiehet aber Dieses, so entstehet ein anderer Mensch, ein anderer Körper und eine andere Seele; nicht mehr das vorige Ich, auch nicht mehr das vorige Mein, und dieser neue Mensch wird auch nicht in dieselbe Verbindung des Raumes und der Zeit passen, in welcher ich mich befinde; denn

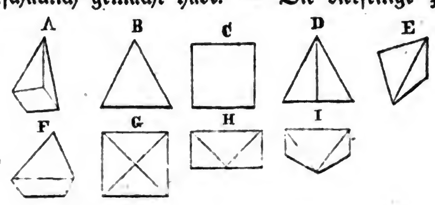
in dieser Verbindung habe nur ich, als zum Besten gehörig, mein Wo und Wenn gefunden.

Setzen wir aber, daß die neue Seele derjenigen vollkommen gleich komme, die jetzt in mir wohnet, und also eben so gut, als diese, mit meinem Körper übereinstimme, so gehet die Verbindung zwar gut von Statten; dahingegen ist es auch keine andere Seele, die mir zugetheilt wird, sie ist von meiner jetzigen Seele nicht zu unterscheiden; was nicht zu unterscheiden ist, kann auch wirklich und in der That nicht unterschieden sein. Es ist und bleibt also immer noch dieselbe Seele, die wir bloß mit Worten eine andere genennet haben. Denn daß die Allmacht sie neuerdings erschaffen und hervorbringen soll, dieses würde die Identität nicht aufheben. Muß die Allmacht doch ohnehin die zufälligen Wesen unaufhörlich hervorbringen, wenn sie fortdauren sollen, ohne daß ihre Identität darunter leide, oder durch die fortgesetzte Schöpfung (wie die Scholastiker die Erhaltung der Dinge nennen) aufgehoben werde.

Seite 280: Verrückung — Grunde. Unsre neuen Mystiker nennen es: sich der Sinnlichkeit entziehen: in der Volkssprache sagte man sonst sehr gut: von Sinnen kommen. Dieß ist übrigens eine arge Instanz gegen die Versicherung der Wahrheit des Empfundenen, wenn uns nämlich die innern Sinne trügen. Noch neulich starb hier ein Mann, der durch viel verkehrtes Studiren dahin gekommen war, daß er oft Stimmen aus der Wand zu hören glaubte, die ihm z. E. vorsagten, was er eben gelesen hatte, oder sich sonst mit ihm unterhielten. — Was ist nun hierbei für Rath, oder welche Probe wäre dagegen anzustellen? Die Seelenkräfte setzen die innern Werkzeuge der Vorstellungen in eben die Bewegung, wie es sonst von außen geschiehet, und nun, da sie doch nur ihr eigen Werk wahrnimmt, schreibet sie es dem gewohnten äußern Eindrucke zu. Es bleibet nichts als die Untersuchung der Uebereinstimmuug aller äußern Umstände übrig. Daburch fände ein solcher Mensch zwar, daß er nicht im Traume sei, da Alles außer ihm sonst sich in gehöriger Ordnung darstellet, daß aber doch diese besondere Wirkung seiner Vorstellung nicht mit den übrigen Naturwirkungen übereinstimme, und also der Unrichtigkeit verdächtig sei. — Das Schlimmste ist, daß der Kranke nicht geneigt, oder nicht fähig ist, sich auf diese Probe einzulassen.

Ich muß hier noch erinnern, daß auch beim Traume die innern oder sich auf uns beziehenden Merkmale der Uebereinstimmung, die Vergleichung mehrerer Sinne, das Zeugniß anderer u. s. f. nicht zureichend sind, die Täuschung zu heben: denn, wir meinen auch zu fühlen, was wir sehen, und von Andern Dasselbe zu hören. — Ist denn mein Freund wirklich noch am Leben? — Allerdings! sagen Alle, die im Traume gegenwärtig sind; da kömmt er her — ich laufe auf ihn zu — ich umarme ihn u. s. w. — Wenn wir aber die äußern Umstände unter sich vergleichen, so finden wir Verschiedenheit genug mit den Vorstellungen, die wir im Wachen haben. Dort stimmt Alles, was wir uns außer uns zu sein vorstellen, wenig zusammen, Zeit, Ort, Masse der Kraft zur eingebildeten Wirkung u. s. w. Hier bleibet Alles übereinstimmend, wir finden heute wie gestern Haus, Gegend, Menschen wieder; nicht bloß nach unsrer Gedankenreihe; nichts erscheinet ohne äußre Ursache, nichts übersteiget die Kraft der Ursache u. s. f. Da nun verschiedene Erscheinungen auch verschiedenen Grund haben müssen, so können wir diese Erfahrung von dem offenbaren Unterschiede der Vorstellungen im Traume und im Wachen auch gar wohl zum Beweise anführen, daß letztere nicht, wie jene, bloß subjective Veränderungen unsers Denkens sind, sondern einen Grund außer uns haben müssen. — Sollte aber diese Verschiedenheit nicht auch gegen die Lehrmeinung zeugen, daß ein Jeder seine Vorstellungen eigentlich nur aus sich selbst entwickele, ohne daß in der That eins auf das andere wirke, da doch die, welche wir also aus uns selbst entspinnen, so ganz anders zusammen hängen und beschaffen sind?

Seite 287 ff.: Darstellung der Gegend annehmen wollen. Die Vorstellung der Perspective erläutert den Grund des Wahren bei der verschiedenen Einbildung sehr wohl. Es sei mir erlaubt, ein Beispiel dazu zu geben, mit welchem ich mir die Sache anschaulich gemacht habe. — Die vierseitige Pyramide A



schwebe in der Luft, so daß sie von allen Seiten gleich erleuchtet ist, und also dem Auge nicht die Vermuthung eines körperlichen Umfanges darbeut, und nun werde sie aus verschiedenen Standpunkten betrachtet. Der Eine sieht sie gerade von unten in C und sagt: es ist ein bloßes Viereck; der Andere, der sie gerade von einer Seite in B sieht, sagt: es ist ja ein Dreieck (gleichseitig oder verkürzt, nachdem es mehr senkrecht oder von der Spitze zu betrachtet wird); ein Dritter sieht zwo Seiten D, es sind zwei rechtwinkliche zusammengefügte Dreiecke — Nein, nach E vielmehr zwei ungleiche Dreiecke, nach F ein Dreieck mit angehängtem Trapezio, nach G ein durchkreuztes Viereck, nach H ein längliches Viereck, in drei Dreiecke abgetheilt, nach I drei ungleiche Dreiecke. Alle diese und noch mehr Abänderungen lassen sich perspectivisch vorstellen und haben also ihre eigene Wahrheit; nur Der aber, welcher dieses Alles vergleichet und in der ersten Figur die Uebereinstimmung findet, kann den wirklichen Grund der Erscheinungen errathen. Es beweisen also die verschiedenen Vorstellungen keinesweges, daß nicht ein gemeinschaftlicher, objectiver, wahrer Grund zu allen vorhanden sei. — So weit, mein Freund.

Seite 294 ff.: Die Fragen verdienen in der Logik eine besondere Erwägung, so wie sie in der Sprache auf eine besondere Weise ausgedrückt zu werden pflegen. Harris hat in seinem Hermes, oder philosophischer Betrachtung über die allgemeine Sprachlehre, ihrer erwähnt, und Folgendes davon bemerkt:

„So oft eine Frage einfach und bestimmt ist, spricht er, kann die Antwort meistens in denselben Worten geschehen, indem sie in einen bejahenden oder verneinenden Satz verwandelt werden, je nachdem die Wahrheit auf der einen, oder auf der andern Seite anzutreffen ist. Zum Beispiel: Sind diese Verse Homers? — Antwort: Diese Verse sind Homers. — Sind diese Verse Virgils? — Antwort: Diese Verse sind nicht Virgils. Und hier haben die Spracherfinder, um der Kürze willen, zwei Partikeln angegeben, wodurch alle dergleichen Antworten ausgedrückt werden können: Ja, für alle bejahenden, Nein, für alle verneinenden Antworten."

„Ist aber die Frage vielfach, als z. B.: Sind diese Verse Homers, oder Virgils? — oder ist sie gar unbestimmt, wenn nämlich überhaupt gefragt wird: Wessen sind

diese Verse? so kann die Antwort auf die vorhin angeführte Weise nicht erfolgen. Die Ursache hiervon ist, weil keine andre Frage durch ein bloßes Ja oder ein bloßes Nein beantwortet werden kann, als eine solche, die selbst so einfach ist, daß sie von zwoen möglichen Antworten nur eine zuläßt. Nun kann jede vielfache Frage, wo nicht auf mehrere, doch wenigstens auf viererlei Art beantwortet werden, davon zwei bejahend und zwei verneinend sind. Die Ursache ist, weil eine vielfache Frage wenigstens aus zwoen einfachen bestehen muß, deren jede besonders bejahet oder verneinet werden kann. Zum Beispiel: Sind diese Verse Homers, oder Virgils? 1) Sie sind Homers. 2) Sie sind nicht Homers. 3) Sie sind Virgils. 4) Sie sind nicht Virgils. — Man kann noch hinzuthun: 5) Sie sind von keinem von beiden. Die unbestimmte Frage gehet noch weiter; diese kann auf unendlich viel bejahende und unendlich viel verneinende Weise beantwortet werden. Wenn z. B. gefragt wird: Wessen sind diese Verse? so kann bejahend geantwortet werden: Sie sind Virgils. Sie sind Horazens. Sie sind Ovids, u. s. w. — Oder verneinend: Sie sind nicht Virgils. Sie sind nicht Horazens. Sie sind nicht Ovids, und so fort ins Unendliche. Wie können wir hier durch ein bloßes Ja oder Nein das Besondre zu erkennen geben, welches unter so vielem Möglichen gemeint sei? Hier müßte also die Antwort durchaus in einem ganzen Satze bestehen. Allein die Gewohnheit hat auch hier die Antwort, um der Kürze willen, in ein einziges, wesentliches, charakteristisches Wort zusammengezogen, und den Ueberrest von sich selbst verstehen lassen. So, wenn wir gefragt werden: Wie viel rechte Winkel enthalten alle Winkel eines Dreiecks? antworten wir mit der einzigen Sylbe: zwei; ohne Abkürzung würde die Antwort sein müssen: Alle Winkel eines Dreiecks enthalten zwei rechte Winkel. Die Alten haben diesen verschiedenen Arten von Fragen auch zwei verschiedene Namen gegeben. Die einfache nannten sie *Ερώτημα*, Interrogatio, die vielfache *Πύσμα*, Percontatio." So weit Harris.

Unrichtig sind diese Unterscheidungen zwar nicht; allein sie scheinen nicht auf den Grund zu gehen, und der Sache nicht Licht genug zu geben. Eine deutliche Worterklärung wird uns helfen, die Begriffe besser aus einander setzen, und von diesen

Bemerkungen des englischen Schriftstellers logischen Grund angeben zu können. Also, was ist eine Frage?

Es ist offenbar, daß jeder Fragende Etwas zu erfahren verlanget, wodurch ein mangelhafter Satz ergänzt und vollständig gemacht wird. Die Antwort ersetzet diesen Mangel, und verwandelt also einen gegebenen unvollständigen in einen vollständigen Satz.

Zum Beispiel: Wer ist der Verfasser der Iliade? — Das Fragewörtchen Wer stehet hier an der Stelle des unbekannten Subjects. Die Antwort nennet das Subject: Homer, und nun ist der Satz vollständig: Homer ist der Verfasser der Iliade. — Was ist die Iliade? — Das Wörtchen Was stehet an der Stelle des unbekannten Prädicats. Die Antwort nennet das Prädicat: Ein Heldengedicht Homers, und ergänzet dadurch den Satz: Die Iliade ist ein Heldengedicht Homers. Es ist also nicht nöthig, mit dem Harris eine Verkürzung anzunehmen. Der Antwortende braucht bloß denjenigen Theil des Satzes anzugeben, der dem Fragenden mangelt. Diesen unbekannten Theil drückt der Fragende durch das Fragewort aus, wie etwa in der Algebra eine unbekannte Größe durch X, Y oder Z angedeutet wird. Der Antwortende zeigt den Werth, der an die Stelle des Zeichens gesetzt werden muß, um den Satz vollständig und bestimmt zu machen.

Der Casus des fragenden Fürworts gibt den Theil des Satzes an, der zur Vollständigkeit fehlet. Der Nominativ Wer? Was? bedeutet einen Haupttheil des Satzes, Subject oder Prädicat, wie wir in den angeführten Beispielen gesehen. Der Accusativ Wen? Was? zeiget an, daß zur Vollständigkeit des Satzes das Object fehlet. Wen hat Homer zum Helden der Ilias genommen? Antwort: Den Achill. Der Ablativ bedeutet den Bestimmungspunkt woher? so wie der Dativ den Bestimmungspunkt wohin? und der Genitiv das Verhältniß, in welchem Subject oder Prädicat mit einem andern Substantiv stehet; z. B.: Wessen Heldengedicht ist die Ilias? Antwort Homers. Der Satz, den die Frage angab, war: Die Ilias ist ein Heldengedicht des X. Subject und Prädicat war nämlich bestimmt und gegeben. Es fehlte aber das Substantiv, mit welchem das Prädicat in dem bestimmten Verhältnisse stehet. Die Frage drückt Dieses durch

ein bloßes Zeichen, oder durch das Pronomen interrogativum im Genitiv aus: Wessen? — Die Antwort erfolgt in demselben Casu: Des Homers, und nunmehr ist der Satz vollständig: Die Ilias ist ein Heldengedicht Homers.

In allen diesen Fällen blieb in der Frage ein Haupttheil des Satzes, Subject oder Prädicat, entweder völlig unbekannt, oder in irgend einer Betrachtung unbestimmt, wodurch der Satz noch unvollständig ausgedrückt werden mußte. Die Antwort, welche diesen Mangel ersetzen sollte, konnte also so vielfach ausfallen als mancherlei die Gegenstände waren, zwischen welchen der Fragende den Zweifel schweben ließ. Gab er den fehlenden Theil oder die ausgelassene Bestimmung als völlig unbekannt an, so waren der möglichen Antworten unendlich viele, z. B.: Wer hat diese Verse gemacht? So viel Namen möglich sind, so viel Antworten können hier gegeben werden. Hat aber der Fragende den Zweifel auf eine bestimmte Anzahl von Gegenständen eingeschränkt, so gibt es auch keine größere Anzahl von Antworten, sondern eben so viel bejahende und eben so viel verneinende Antworten, als Gegenstände, auf welche die Frage den Zweifel eingeschränkt hat. — Sind die Verse vom Horaz, Virgil oder Ovid? Die Frage läßt hier eine Bestimmung des Prädicats nicht völlig unbekannt, sondern schränkt den Zweifel auf drei Personen ein, und die Antwort kann auf sechserlei Art ausfallen, davon drei bejahend und drei verneinend sind. Harris thut noch die Antwort hinzu: Sie sind von keinem von diesen. Allein mich dünkt, dieses ist nicht sowol eine Antwort, als eine Erklärung, daß die Frage selbst ungereimt oder unschicklich sei; indem sie den Zweifel näher einschränkte, als der Wahrheit nach geschehen konnte. Sie hat einen von dreien zum Urheber der Verse angegeben, und im Grunde ist es keiner derselben.

Dieses ist also diejenige Gattung von Fragen, welche die Alten *Ερώτημα* (Interrogatio) nannten. Sie ist nicht, wie Harris meint, zusammengesetzt, oder vielfach, sondern an und für sich sehr einfach, und die Vielheit der Antworten liegt in der Natur der Begriffe. Sie bestehet in dem Ausdrucke eines Satzes, dem zur Vollständigkeit ein Haupttheil, Subject oder Prädicat, entweder ganz, oder in einer von seinen Bestimmungen fehlet, nebst dem Verlangen, diesen Abgang durch die Antwort zu ergänzen.

Wenn aber die Haupttheile des Satzes gegeben und bestimmt sind, und bloß der Zweifel in der Qualität des Satzes liegt: der Fragende nämlich will wissen, ob der Satz zu bejahen, oder zu verneinen sei; so sind allerdings nur zwo Antworten möglich, eine bejahende und eine verneinende. Die Antwort kann also, ohne Kunstgriff der Spracherfinder, wie Harris meinet, ohne alle Verkürzung, in dem Redetheilchen bestehen, das in der Frage zweifelhaft blieb, in der bloßen Bejahung oder bloßen Verneinung. Z. B.: Sind diese Verse Homers? — Hast du den weißen Bären gesehen? Subject und Prädicat sind hier angegeben und bestimmt; bloß die Beschaffenheit des Bindeworts blieb zweifelhaft, und daher kann die Antwort auch nicht anders als diese Beschaffenheit angeben; bejahen oder verneinen.

Diese Gattung von Fragen nannten die Alten *Πύσμα*, Percontatio, oder wie man in Deutschland etwa sagen könnte, Forschen. Sokrates bediente sich derselben, wenn er seine Schüler ausholen und auf die Wahrheit führen wollte. Er bestimmte allezeit Subject und Prädicat seines Wahrheitsatzes so genau, als möglich, und brachte die Frage dahin zurück, daß der Schüler nur Ja oder Nein zu antworten hatte. Auch vor Gericht, beim Zeugenverhör, sehr oft auch bei Inquisition der Verbrecher, pflegt man sich dieser Methode zu bedienen; die Fragen in ihre einfachsten Theile aufzulösen, und alle Stücke des Satzes, bis auf die Beschaffenheit desselben, deutlich anzugeben, so daß der Antwortende bloß zu bejahen oder zu verneinen hat.

Diese Subtilitäten, welche Laurenz Sterne durch sein Beispiel vom weißen Bären so lächerlich gemacht hat, führen gleichwol zu nützlichen Folgen. Alle Fragen müssen beantwortlich sein, müssen unvollständige Sätze enthalten, die durch eine mögliche Antwort in vollständige, verständliche und denkbare Sätze verwandelt werden können. Sobald erweislich ist, daß der Satz, welchen die Frage ergänzt haben will, auf keine Weise zu ergänzen sei, daß er in der verlangten Vollständigkeit an und für sich nicht gedacht werden könne, so muß die Frage selbst als unstatthaft verworfen werden. Mich dünkt, daß eine Menge von Fragen, welche von den Weltweisen sehr mühsam untersucht zu werden pflegen, zu dieser Classe gehören. Sie fordern Vollständigkeit eines Satzes, die an und für sich nicht gegeben werden

kann. Sie suchen so etwas, das nicht außer dem Erkenntnißkreise des Menschen, sondern außerhalb aller Erkenntniß überhaupt fallen muß. In dem Texte, auf welchen diese Note anweiset, befinden sich einige Beispiele von Fragen dieser Art, die mir unstatthaft scheinen. Man erlaube mir, hier noch einige Instanzen anzuführen.

Erste Instanz. Was sind die Dinge an und für sich, außer allen Empfindungen, Vorstellungen und Begriffen? Diese Frage gehört, wie ich glaube, zu der Classe der unbeantwortlichen Fragen. Der unvollständige Satz, den sie enthält, ist: Die Dinge außerhalb aller Empfindungen, Vorstellungen und Begriffe sind an und für sich = X. Dieser Satz muß, wenn die Frage gelten soll, sich vollständiger machen, das Unbekannte in demselben muß sich in etwas Bekanntes, das X in A verwandeln lassen, und der Satz dadurch in seiner Vollständigkeit denkbar werden. Setzet also: Die Dinge außerhalb aller Empfindungen, Vorstellungen und Begriffe sind = A. Nun gibt A in diesem Falle offenbar nicht mehr zu denken, als X; denn in so weit das A etwa gedacht, empfunden, oder vorgestellt werden kann, thut es der Frage keine Genüge. Der für unvollständig ausgegebene Satz kann also durch keine mögliche Antwort vollständig gemacht werden. Die Frage ist an und für sich selbst unbeantwortlich.

Zweite Instanz. Was ist das Substratum aller Accidenzen, die von einer Substanz zu erkennen sind? Auch diese Frage, über welche sich Locke so weitläufig herausgelassen, ist, wie mich dünkt, aus dem nämlichen Grunde unbeantwortlich. Denn setzet, dieses gesuchte Substratum sei A. In so weit A etwas Denkbares, Begreifliches oder Vorzustellendes bedeutet, so gehöret es zu den Accidenzen und thut der Frage kein Genüge. Es ist also keine Antwort möglich, in welcher dieses Substratum angegeben werden soll.

Dritte Instanz. Hat dieses gesammte Weltall eine örtliche Bewegung? Eine Frage, die Newton aufgeworfen. Kann dieses Weltall von seiner Stelle fortrücken und im leeren Raume seinen Ort verändern? — Wenn diese Frage beantwortlich sein soll, so muß der Satz: dieses Weltall hat seine Stelle verändert, von dem Satze: dieses Weltall hat sie nicht verändert, verschieden sein und von irgend einem denkenden Wesen unterschieden

werden können. Nun ist Dieses nach der Voraussetzung unmöglich; denn im unendlichen Leeren gibt es schlechterdings keine Merkmale, wodurch die Theile, oder die Verschiedenheit der Orte von irgend einem denkenden Wesen unterschieden werden könnten. Die Frage ist also von Leibnitzen mit Recht als unbeantwortlich verworfen worden. Eine ähnliche Beschaffenheit hat es mit der Frage in Absicht auf die leere Zeit. Konnte diese Reihe der Dinge, so wie sie jetzt wirklich geworden, nicht früher entstehen? — Die Antwort fällt aus eben dem Grunde ins Unmögliche.

Vierte Instanz. Ich halte dafür, die bekannte Untersuchung der Physiologen über das Vehiculum unserer sinnlichen Empfindungen sei derselben Bedenklichkeit unterworfen, führe zuletzt auf eine Frage, die an und für sich selbst unbeantwortlich ist. Was ist das Vehiculum, fragt man, wodurch die sinnlichen Beschaffenheiten der Gegenstände ausgeführet werden? Es ist eine flüßige Materie, sagen Einige; es sind elastische Fibern, antworten Andre: bald soll es eine feine Materie wie Aether sein; bald der electrischen Materie gleichen; Alle kommen darin überein, daß dieses Vehiculum Materie sei. Nun ist die Materie nicht anders, als durch sinnliche Beschaffenheiten (qualitates sensibiles) zu erkennen. Was wir von derselben wissen und erfahren können, bestehet in den sinnlichen Empfindungen, die sie uns gewähret, und in den Merkmalen, die wir davon abgesondert haben. Wir wollen also das Vehiculum aller sinnlichen Beschaffenheiten durch sinnliche Beschaffenheiten selbst erkennen. Wir wollen das Wesen erkennen, welches uns diese sinnliche Beschaffenheiten zuführet, und gestehen gleichwol, daß dieses Wesen nicht anders, als durch dergleichen sinnliche Beschaffenheiten von uns zu erkennen sei. — Ich traue mir selber nicht, wenn ich in dieser Untersuchung einen so fehlerhaften Zirkel zu finden glaube. Es haben sich so viele scharfsinnige Köpfe mit derselben abgegeben, daß ich immer noch befürchte, die Frage selbst nicht gehörig eingesehen zu haben. Ich werde es einem Jeden Dank wissen, der sich die Mühe gibt, mich eines Bessern zu belehren, und diese berühmte Streitfrage ins gehörige Licht zu setzen.

Fünfte Instanz. Ein bemerkenswerthes Beispiel dieser Art ist, wie es mir scheinet, der von einigen Weltweisen erregte Zweifel über die Fortdauer einer Substanz. Welches Merkzeichen, fragen sie, kann davon gegeben werden, daß eine Sub-

stanz in auf einander folgenden Augenblicken noch dieselbe geblieben sei? Selbst bei einem geistigen Wesen, sprechen sie, kann hiervon keine Sicherheit erhalten werden; denn das Bewußtsein und die Erinnerung des vorigen Zustandes gibt hiervon keine Gewißheit. Immer noch bleibt dieses Bewußtsein, diese Erinnerung etwas Gegenwärtiges, das dem Geiste jetzt beiwohnet, und würde z. B. in einer untergeschobenen Substanz eben sowol statt haben, als in einer fortdauernden. Sie kann also kein Criterium sein, jene von dieser zu unterscheiden.

Ich antwortete hierauf: eben deswegen, weil ein solches Criterium nicht gefunden werden kann, so kann es auch nicht gesucht werden. Es ist widersinnig, Dinge unterscheiden zu wollen, davon man überzeugt ist, daß sie an und für sich nicht unterschieden werden können. Wenn alle Merkmale und Kennzeichen der untergeschobenen Substanz vollkommen so beschaffen sind, als wenn die Substanz fortgedauert hätte, so ist sie von einer fortdauernden nicht unterschieden; so würde das vollkommenste Wesen selbst sie für einerlei halten müssen; das heißt, sie würden einerlei sein. Die Substanz würde dieselbe geblieben, und nicht verwechselt worden sein. Was nicht zu unterscheiden ist, muß auch in der That nicht unterschieden sein. Was nicht erkannt werden kann, das ist auch nicht. Das Gesuchte liegt hier außerhalb des Erkenntnißkreises nicht nur des eingeschränkten Menschen, sondern des Erkennntnißkreises überhaupt, und fällt ins Ungereimte.

Seite 368. Noch dringen mir die Worte durch die Seele, deren sich mein unvergeßlicher Freund in dem letzten Handschreiben bediente, das mir ein Reisender von ihm überbrachte. Seit einigen Jahren hatte weder ich, noch unser beiderseitiger Freund Nicolai Schreiben von ihm erhalten, und er war uns einige Antworten schuldig. Dieses befrembdete mich nun zwar nicht, denn er war, wie seinen Freunden bekannt ist, nie der rüstigste Briefschreiber, auch eben im Beantworten nicht pünktlich, wenn es bloß um Freundschaftsversicherung, ohne weitern Inhalt, zu thun war. Indessen öffnete ich doch desto begieriger das Briefchen, das mir ein Unbekannter überreichte. Nun hatte sich Lessing, so lange ich ihn kannte, in so verschiedenen äußern Umständen und Lagen ich ihn kannte, nie über Undank seiner Zeitgenossen beschwert; nie beklagt, daß ihm nicht Gerechtigkeit widerführe, daß seine Verdienste nicht belohnt würden, und der-

gleichen Beschwerden, die so Mancher mit weit geringerm Rechte von sich hören läßt. Die Worte Ich und Mein war ich gewohnt, aus seinem Munde so selten als möglich zu vernehmen. Auch waren seine Briefe allezeit lebhaft, gedankenreich und von gediegenem Inhalte. — Alle Arten von Laune war ich an ihm gewohnt; nur niemals Niedergeschlagenheit oder Mißmuth. Er war allezeit der tröstende, nie der trostsuchende Freund. Und nun — ich kann die widrige Empfindung nicht beschreiben, die ich hatte, als mir folgende Zeilen einen ganz andern Mann zu erkennen gaben, einen gebeugten, abgehärmten, endlich unterliegenden Kämpfer; einen gleichsam müde gejagten, verschmachtenden Hirsch, der endlich hinsinkt, und sein edles Geweih muthlos in den Staub legt.

„Liebster Freund!

„Der Reisende, den Sie mir vor einiger Zeit zuschickten, war ein neugieriger Reisender. Der, mit dem ich Ihnen jetzt antworte, ist ein emigrirender. Diese Classe von Reisenden findet sich unter Yoriks Classen nun zwar nicht, und unter diesen wäre nur der unglückliche und unschuldige Reisende, der hier allenfalls paßte. Doch warum nicht lieber eine neue Classe gemacht, als sich mit einer beholfen, die eine so unschickliche Benennung hat? denn es ist nicht wahr, daß der Unglückliche ganz unschuldig ist. An Klugheit hat er es wol immer fehlen lassen."

„Eigentlich heißt er ****, dieser Emigrant; und daß ihm unsre Leute, auf Verhetzung der Ihrigen, sehr häßlich mitgespielt haben, das kann ich ihm bezeugen. Er will von Ihnen nichts, lieber Moses, als daß Sie ihm den kürzesten und sichersten Weg nach dem europäischen Lande vorschlagen, wo es weder Christen noch Juden gibt. Ich verliere ihn ungern; aber sobald er glücklich da angelangt ist, bin ich der Erste, der ihm folget."

„An dem Briefchen, das mir D. Flies damals von Ihnen mitbrachte, kaue und nutsche ich noch. Das saftigste Wort ist hier das edelste. Und wahrlich, lieber Freund, ich brauche so ein Briefchen von Zeit zu Zeit sehr nöthig, wenn ich nicht ganz mißmuthig werden soll. Ich glaube nicht, daß Sie mich als einen Menschen kennen, der nach Lobe heißhungrig ist. Aber die Kälte, mit der die Welt gewissen Leuten zu bezeugen pfleget, daß sie ihr auch gar nichts recht machen, ist, wenn nicht töddtend, doch erstarrend. Daß Ihnen nicht Alles gefallen, was

ich seit einiger Zeit geschrieben, das wundert mich gar nicht. Ihnen hätte gar nichts gefallen müssen; denn für Sie war nichts geschrieben. Höchstens hat Sie die Zurückerinnerung an unsre bessern Tage noch etwa bei der und jener Stelle täuschen können. Auch ich war damals ein gesundes schlankes Bäumchen, und bin jetzt ein so fauler, knorriger Stamm! Ach, lieber Freund! diese Scene ist aus! Gern möchte ich Sie freilich noch einmal sprechen!"

Wolfenbüttel, den 19. December 1780.

Gern hätte ich dir diesen Trost gegönnt, liebe Seele! Gern wollte ich mich von meinen Geschäften und von meiner Familie losreißen, zu dir hineilen, und dich noch einmal sprechen. Aber leider! machte ich es, wie wir es bei so manchem guten Beginnen zu machen pflegen. Ich verschob und verweilte — bis es zu spät war. Ach! es waren die letzten Worte, die ich von ihm vernahm!



Sache Gottes

oder

die gerettete Vorsehung.

(1784.)

§. 1.

Eine Rettung der Vorsehung und ihrer Wege gereicht nicht nur zur Verherrlichung Gottes, sondern auch und zwar vornehmlich zu unserm Nutzen und Vortheil. Wir lernen dadurch 1) die Größe Gottes, d. i. seine Macht und seine Weisheit verehren; 2) seine Güte und, was daraus folget, seine Gerechtigkeit und seine Heiligkeit lieben, und werden dadurch angetrieben, Dieses, so viel uns möglich ist, nachzuahmen. Diese Abhandlung wird aus zweien Theilen bestehen; der erste wird blos Vorerkenntnisse oder diejenigen Wahrheiten enthalten, die bei der Rechtfertigung Gottes vorausgesetzt werden müssen. Der zweite enthält die Rechtfertigung selbst. Jener handelt von der Größe besonders und von der Güte besonders; dieser betrachtet sie in Verbindung, woraus die Vorsehung, in Absicht aller Geschöpfe, und die Regierung Gottes, die sich über alle vernünftige und der Glückseligkeit fähige Wesen erstrecket, herzuleiten sind.

§. 2.

In verschiedenen Schulen der Weltweisen, sowie in verschiedenen Religionsmeinungen wird mehr Rücksicht auf die Größe Gottes genommen, als auf seine Güte; in andern geschiehet das Gegentheil. Man siehet auf die Güte mit Hintansetzung der Größe. Beides sind Irrthümer; jener Irrthum kann der theologische Despotismus, dieser hingegen Anthropomorphismus genennt werden. Jenes überstrenge System macht Gott zum Tyrannen; dieses setzt ihn herab und schreibt ihm menschliche Schwachheiten zu. Die wahre Religion der Vernunft betrachtet sie beide in Verbindung; die Größe, wie die Kabalisten sagen, durch Liebe gemildert, דין ממוזג ברחמים. Sehr weise ist der

Spruch des Rabbi Joachonon: allenthalben, wo du die Größe Gottes findest, wirst du auch zugleich seine herablassende Güte antreffen.

בכל מקום שאתה מוצא גדולתו של הק"בה שם אתה מוצא ענוותנתו.

Er belegt Dieses mit sehr bedeutenden Stellen aus der H. S.

§. 3.

Die Größe Gottes hat zwei Hauptttheile. Sie enthält seine Allmacht und seine Allwissenheit.

§. 4.

Die Allmacht Gottes zerfällt in die Unabhänglichkeit des allerhöchsten Wesens von andern, und in die Abhänglichkeit aller übrigen Wesen von ihm.

§. 5.

Die Unabhänglichkeit Gottes zeiget sich im Dasein und im Wirken. Im Dasein, in so weit er ein nothwendiges und ewiges Wesen, d. i. selbständig ist; seine Unermeßlichkeit ist eine Folge davon.

§. 6.

Im Wirken ist er sowohl natürlich als sittlich unabhängig; natürlich, er ist im höchsten Grade frei und wird nur durch sich selbst zum Wirken bestimmt; sittlich, er ist eigenmächtig und hat kein Wesen über sich.

§. 7.

Die Abhänglichkeit aller Dinge von Gott erstrecket sich sowol auf alles Mögliche, in so weit es keinen Widerspruch enthält, als auf alles Wirkliche.

§. 8.

Die Möglichkeit der Dinge selbst gründet sich auf das Dasein Gottes. Wäre kein Gott wirklich vorhanden, so wäre auch nichts möglich, nichts denkbar. Alle Möglichkeit hat von je her den göttlichen Verstand zu ihrem Subject.

§. 9.

Die wirklichen Dinge hängen sowol in ihrem Dasein, als in ihrem Wirken von Gott ab, und zwar nicht nur von seinem Verstande, sondern auch von seinem Willen. In ihrem Dasein:

alle Dinge außer Gott sind freiwillig von ihm erschaffen worden, und werden freiwillig von ihm erhalten. Man kann die Erhaltung der Dinge mit Recht eine fortgesetzte Schöpfung nennen, wie der Lichtstrahl, wenn man sich ein Gleichniß erlauben will, unaufhörlich aus der Sonne fließet. Man hüte sich nur für dem Irrthum, die Geschöpfe als einen nothwendigen Ausfluß aus dem göttlichen Wesen zu betrachten. Wenn die Sonne ihre Lichtstrahlen freiwillig von sich schösse, so wäre das Gleichniß passender.

§. 10.

Die Dinge hängen aber auch in ihrem Wirken von Gott ab, in so weit Gott einen Einfluß hat auf die Handlungen und Wirkungen derselben. Alles Gute und Vollkommene, das in ihren Handlungen anzutreffen ist, hat allerdings seinen Grund in Gott.

§. 11.

Der Einfluß Gottes in die Handlungen der Geschöpfe ist sowol unmittelbar als auch speciell oder eigentlich. Er ist unmittelbar; denn aller Effect hängt nicht nur deswegen von Gott ab, weil die Ursache selbst von Gott herrühret, sondern auch deswegen, weil Gott nicht weniger, auch nicht entfernter in Hervorbringung der Wirkung, als in Hervorbringung der Ursachen Einfluß haben muß.

§. 12.

Der Einfluß Gottes ist auch speciell, in so weit er sich nicht nur auf das Dasein der Dinge und ihre Handlungen überhaupt erstrecket, sondern auch auf die besondere und bestimmte Art und Weise, wie sie erfolgen. Alle Vollkommenheit, die in denselben anzutreffen ist, fließet unaufhörlich aus Gott, dem Vater des Lichts und der Glückseligkeit, dem milden Geber alles Guten.

§. 13.

So weit von der Macht Gottes. Seine Weisheit wird, weil sie unermeßlich ist, Allwissenheit genannt. Da sie so wie die Allmacht im höchsten Grade vollkommen ist, und keine Einschränkung zuläßt; so umfaßt sie alle mögliche Ideen, alle Wahrheiten, mit einem Worte Alles, was nur je ein Gegenstand des Verstandes werden kann. Sie erstrecket sich also über alle mögliche, so wie über alle wirkliche Dinge.

§. 14.

Das Mögliche umfasset das Nothwendige, dessen Gegentheil nicht denkbar ist, und also kein Gegenstand des göttlichen Wissens ist; und das Zufällige, welches an und für sich zwar sein kann, dessen Gegentheil aber eben so denkbar ist.

§. 15.

Das Zufällige ist abhängig, sowol dem Raume als der Zeit nach, mit andern in Verbindung. Der Inbegriff aller zufälligen Wesen, in so weit sie zu einem System gehören, heißet eine Welt. Der Inbegriff der zufälligen Wesen, die jetzt sind, nebst allen ihren Verhältnissen und Verbindungen, sammt der ganzen Reihe von Veränderungen, die sie gelitten haben und leiden werden, heißet die wirkliche Welt. Es sind viele Welten möglich, aber nur eine derselben ist wirklich geworden.

§. 16.

Die göttliche Weisheit begreifet diese Welt als eine wirklich gewordene dadurch, daß zur Wissenschaft des Möglichen das Selbstbewußtsein des Rathschlusses hinzukömmt, vermöge dessen unter allen möglichen Weltsystemen dieses einzige zur Wirklichkeit gekommen ist.

§. 17.

Hierauf beruhet auch die Lehre von dem Vorherwissen Gottes, und dieses erstrecket sich sowohl über das Sittliche, als über das Physische. Beides stehet in dieser Welt in Verbindung, und Eines ist ohne das Andere nicht denkbar.

§. 18.

So weit von der göttlichen Größe. Wir kommen zur göttlichen Güte. So wie die Weisheit, oder das Erkennen des Wahren eine Vollkommenheit des Verstandes ist, eben also ist die Güte, oder das Verlangen und Wohlgefallen am Guten, eine Vollkommenheit des Begehrungsvermögens. Aller Wille überhaupt hat bloß das Gute zum Gegenstande; aber ein unvollkommener Wille auch das Scheinbare oder minder Gute, der göttliche hingegen bloß das wahre Gute, oder das Beste.

§. 19.

Wir haben also den Willen zu betrachten, und seinen Gegenstand, nämlich das Gute und Böse, in so weit jenes den

Grund enthält, zu wollen, — dieses, nicht zu wollen. In dem Willen selbst haben wir seine Natur und seine verschiedene Arten in Erwägung zu ziehen.

§. 20.

Zur Natur des Willens wird Freiheit erfordert. Diese bestehet darin, daß die Handlung wohl überlegt sei und gern geschehe; sie schließet daher die Nothwendigkeit aus; denn die Nothwendigkeit erkennet keine Ueberlegung.

§. 21.

Aber sie schließet bloß die metaphysische Nothwendigkeit aus, eine solche nämlich, deren Gegentheil unmöglich ist, oder einen Widerspruch enthält; aber nicht die sittliche Nothwendigkeit, deren Gegentheil zwar denkbar, aber nicht eben so gut, eben so schicklich, der Weisheit nicht eben so anständig ist. Kann also Gott gleich in seiner Wahl nicht fehlen, wählet er auch alle Zeit das Beste und Schicklichste, so schadet Dieses gleichwol seiner Freiheit nicht; ja diese wird dadurch vielmehr die allervollkommenste. Die Freiheit ist desto vollkommener, je zuverlässiger sie den Regeln der Weisheit folget.

§. 22.

Die Freiheit würde alsdenn nicht statt finden, wenn nur ein Gegenstand des göttlichen Willens möglich wäre, oder wenn Das, welches nicht wirklich geworden, wie einige Weltweise geglaubt, auch nicht möglich sein sollte. In diesem Falle würde keine Wahl statt finden; ohne Wahl ist keine Freiheit; ohne Freiheit kann weder Weisheit noch Güte sich äußern.

§. 23.

Bis hierher von der Natur des Willens. Die Eintheilung desselben in seine verschiedene Grade, die zu unserm Vorhaben nützlich ist, zerfällt 1) in den vorhergehenden und nachfolgenden, 2) in den hervorbringenden und zulassenden Willen.

§. 24.

Eine Willensmeinung ist entweder vorhergehend, vorläufig, oder sie ist nachfolgend, entschließend: d. h. sie ist entweder bloße Willensmeinung oder Willensentschluß. Jene ist unvollständig und gelanget nicht zur Ausführung; dieser hingegen ist vollständig und bringet auf Ausführung. In Anwendung auf Gott erstrecket

sich dessen vorhergehender Wille auf alles mögliche Gute nach Verhältniß und Maßgebung seiner Güte und Vollkommenheit; der nachfolgende Wille aber umfasset das Ganze, den bestimmten Entschluß, aus allem möglichen Guten das Beste wirklich werden zu lassen. Dieses gelanget allezeit zur wirklichen Ausführung. Der göttliche Rathschluß erfolget.

§. 25.

Der vorhergehende Wille Gottes ist nichts desto weniger ernstlich und rein. Er bestehet nicht bloß in einem Gernsehn; daß Jemand möchte, wenn er könnte, Dieses findet in Gott nicht statt; auch nicht bloß in einem bedingten Willen, der nur unter einer gewissen Bedingung statt haben soll. Der vorhergehende Wille in Gott gehet dahin, alles Gute hervorzubringen und alles Böse zu verhindern, jedoch nicht mit einem vollkommen gleichen Grade des Bestrebens. Der Grad des Verlangens in Gott oder des Bestrebens, das Gute hervorzubringen und das Böse zu verhindern, richtet sich auf das Allervollkommenste und Genaueste nach dem Verhältniß des Guten, das hervorgebracht, und des Bösen, das verhindert werden soll.

§. 26.

Da indessen alle diese vorläufige Willensmeinungen nicht zugleich bestehen können, indem sich einige derselben einander widersprechen; so wird die höchste Weisheit eine Auswahl treffen, und solche wählen, deren Inbegriff die größte Summe der Vollkommenheiten enthält. Diese wird die Allmacht wirklich sein lassen. Diese Auswahl wird der Rathschluß Gottes genennet.

§. 27.

Der vorhergehende Wille in Gott ist also nicht vergeblich, obgleich seine Wirkung zuweilen durch die Collision mit andern vorläufigen Willensmeinungen hintertrieben wird. Der entschließende Wille hingegen kann, wenn von Gott die Rede ist, von nichts hintertrieben oder aufgehalten werden, daher seine Wirkung unausbleiblich ist. Es ist ein bekanntes Axioma: Wer kann und will, der thut. Dieses findet aber nur von dem letzten entschließenden Willen statt. Unter dem Worte kann begreifet man alsdenn auch das Wissen alles Desjenigen, so zum Thun erfordert wird. Wenn also Vermögen zu thun, Wissenschaft Dessen, so gethan werden soll, und letzter Entschluß des Willens zusam-

menkommen: so muß die Handlung erfolgen. Von den vorhergehenden Willen läßt sich Dieses aber nicht so allgemein behaupten, denn nur derjenige vorläufige Wille erlangt seine volle Wirkung, der keinem höhern Grade des Verlangens im Wege stehet und also in dem letzten Rathschlusse Platz gefunden hat.

§. 28.

Ferner wird der Wille eingetheilt in den hervorbringenden und zulassenden Willen. Jener gehet die Handlungen des Wollenden selbst, Dieser die Handlungen anderer freiwilliger Wesen an. Zulassen heißt: nicht verhindern, da man doch verhindern kann. Gewisse Dinge, die man nicht thun darf, kann man doch zulassen; ja zuweilen ist man verbunden, sie nicht zu verhindern. Der Gegenstand des zulassenden Willens ist in diesem Falle nicht die Handlung selbst, die allezeit unerlaubt bleibet; sondern die Zulassung, die zuweilen erlaubt, zuweilen sogar Pflicht sein kann.

§. 29.

So weit von dem Willen selbst. Dasjenige, wodurch der Wille in Bewegung gesetzt wird, oder der zureichende Grund des Wollens und nicht Wollens, ist das Gute und das Böse, Ordnung und Schönheit, Vollkommenheit u. s. w. Sowol das Gute als das Böse ist von dreierlei Art, metaphysisch, physisch und sittlich oder moralisch.

§. 30.

Alle Dinge außer Gott haben sowol Unvollkommenheiten als Vollkommenheiten, besitzen Realitäten, aber nicht im höchsten Grade. Die Realitäten der leblosen, lebendigen und vernünftigen Dinge werden das metaphysische Gute genannt; ihre Einschränkungen aber machen das metaphysische Uebel aus.

§. 31.

Wenn dieses metaphysische Gute von lebendigen Dingen mit Bewußtsein wahrgenommen wird, so entstehet Lust, Wohlgefallen, angenehme Empfindung; so wie aus der unmittelbaren Vorstellung des metaphysischen Uebels Unlust, Schmerz und Mißfallen erzeuget wird. Lust und Unlust, Schmerz und Vergnügen der empfindenden und vernünftigen Wesen machen das physische Gute und das physische Uebel aus. An und für sich kann Gutes bloß Gutes, so wie Böses bloß Böses zur Folge haben;

zufälliger Weise aber kann Gutes auch aus Bösem, und Böses auch aus Gutem entspringen, so wie z. B. Gemüthsruhe aus der Unwissenheit eines bevorstehenden Unglücks, Zufriedenheit aus der Unwissenheit eines größeren möglichen Guten, Beruhigung aus der Vergessenheit eines empfundenen Uebels.

§. 32.

Das Gute und Böse, als Absicht und Vorsatz betrachtet, macht das sittliche Gute und das sittliche Böse aus. Das sittliche Böse kann nur unter dem Schein des Guten den Willen in Bewegung setzen, und also bestehet eigentlich das sittliche Böse nur in dem Vorzuge, den vernünftige Wesen dem Scheingute mit Hintansetzung des wahren Guten einräumen. Das sittliche Uebel hat natürlicher Weise physisches Uebel zur Folge, so wie das sittliche Gute physisch Gutes. Jenes wird, wenn es das handelnde Wesen selbst angehet, Strafübel genannt. Zufälliger Weise aber kann sittliches Uebel auch gute Folgen, so wie eine sittlich gute Handlung auch zufälliger Weise physisches Uebel veranlassen kann. Beides aber muß nicht absichtlich gewesen sein, sonst würde es bei Beurtheilung der Sittlichkeit selbst mit in Betrachtung kommen und die Natur derselben ändern.

§. 33.

Alles Gute an und für sich selbst ist ein Gegenstand des göttlichen Willens, wenigstens seines vorläufigen Willens; dieser umfasset alle Vollkommenheit der leblosen und lebendigen Dinge, so wie die Glückseligkeit der empfindenden und die Tugend der vernünftigen Wesen mit einem Grade von Wohlgefallen, welcher der innern Güte auf das Allergenaueste angemessen ist.

§. 34.

Der vorläufige Wille Gottes umfasset das eigentliche Uebel in keiner andern Betrachtung, als um es zu verhindern: gleichwol wird in dem Rathschlusse Gottes, oder in seinem nachfolgenden Willen, nicht alles Uebel schlechterdings verhindert. Es kann nämlich Fälle geben, wo die Verhinderung eines kleinen Uebels weit größere Uebel nach sich ziehen würde. Alsdenn wird die Verhinderung nicht wirklich vollzogen. Gott kann einige Uebel zulassen, d. h. ob es gleich als Uebel betrachtet ein Gegenstand seines Hasses ist, in seinen allweisen Rathschlüssen dennoch nicht

verhindern wollen, damit ein größeres Gute nicht ausbleibe oder eben dadurch verhindert werde. In Collisionsfällen muß das Mindergute dem Bessren weichen, wird das kleinere Uebel dem größeren vorgezogen. Im vorhergehenden Willen findet keine Collision statt, denn wir betrachten in demselben jedes Gute, jedes Uebel an und für sich außer dem Zusammenhange. In dem vollstreckenden Willen oder in dem Rathschlusse hingegen müssen Collisionen entstehen und also Ausnahmen statt haben.

§. 35.

Es folget hieraus, daß das metaphysische und physische Uebel die Unvollkommenheiten der Dinge, so wie die Empfindungsübel und Strafübel der Personen, Mittel zu höhern Gütern abgeben können.

§. 36.

Aber das sittlich Böse oder das Schuldübel darf niemals als Mittel zum Guten zur Absicht dienen. Niemand darf Böses thun, damit Gutes geschehe oder davon komme. Indessen kann das sittliche Uebel zuweilen eine unvermeidliche Bedingung sein, ohne welche ein größeres Gut nicht erlanget oder ein größeres Uebel nicht verhindert werden kann. In diesem Falle ist es der Weisheit gemäß, das sittliche Uebel nicht zu verhindern, d. h. zuzulassen. Die Zulassung erfolget in diesem Falle nicht aus einer Quelle der Nothwendigkeit, sondern nach Vorschrift der höchsten Weisheit und Güte. Wenn Gott ein Uebel zuläßt, so muß dieser zulassende Wille einen Grund haben. Der Bewegungsgrund des göttlichen Willens aber kann nichts Andres sein, als das Beste.

§. 37.

Das Schuldübel kann also niemals ein Gegenstand des göttlichen hervorbringenden Willens, wohl aber zuweilen ein Gegenstand seiner Zulassung sein. Gott kann das sittlich Böse niemals selbst thun, sondern höchstens in einigen Fällen nicht verhindern wollen.

§. 38.

Man kann Dieses als eine Regel ansehen, die in Absicht auf die Zulassung des Schuldübels Gott und dem Menschen gemein ist. Es ist nicht erlaubt, die Sünde eines Andern zuzulassen, wo man nicht durch die Verhinderung selbst eine böse That begehen würde. Mit einem Worte, es ist nur alsdann erlaubt

eine Sünde zuzulassen, wenn man zu ihrer Zulassung verbunden ist. Wo die Zulassung nicht Pflicht ist, da ist man zur Verhinderung verpflichtet. Jedoch hiervon in der Folge ein Mehreres.

§. 39.

Man kann also sagen: Gott hat das Beste als den letzten Zweck zum Gegenstande seines Willens; das Gute hingegen, das zum Theil Böse, das minder Gute also, wohin auch das Strafübel zu rechnen ist, gehöret nicht weniger zu den Gegenständen seines Willens, aber nur als Mittel, das Schuldübel aber, oder die Sünde, auch nicht eigentlich als Mittel, sondern bloß als Bedingung, conditio sine qua non, ohne welche Etwas, das gebührlich und erforderlich war, hätte ausbleiben müssen.

§. 40.

So weit von der Größe und Güte besonders, welches zur Vorerkenntniß unserer Abhandlung gehöret. Wir kommen zur Verbindung beider. Der Größe und der Güte gemeinschaftlich sind solche Bestimmungen, die nicht von der Güte allein, sondern zugleich von der mit ihr verbundenen Größe, nämlich Weisheit und Macht, herrühren. Weisheit nämlich und Macht sind es, wodurch die Güte ihre Wirkung erhalten kann. Nun gehet die Güte Gottes entweder auf alle Geschöpfe überhaupt, oder auf die verständigen Wesen insbesondere. Jene, mit der Größe verbunden, macht die Vorsehung aus, und bestehet in der Schöpfung und Erhaltung dieses gesammten Weltalls; diese hingegen, mit der Größe verbunden, ist die Gerechtigkeit oder die Regierung Gottes, in so weit sie sich auf solche Substanzen erstrecket, die mit Vernunft begabt und der Glückseligkeit fähig sind.

§. 41.

Da der Güte Gottes, welche sich in der Schöpfung offenbart, oder seiner Vorsehung, die höchste Weisheit zur unveränderlichen Richtschnur dienet, so folget hieraus, daß die göttliche Vorsehung sich eigentlich in der gesammten Reihe des Weltalls zeigen müsse, daß man also mit der höchsten Gewißheit sagen könne, Gott habe aus allen möglichen Reihen der Dinge die allerbeste gewählt, und daß diese allerbeste Reihe das Weltall ausmache, welches wirklich existirt. Denn alle Bestandtheile dieses Weltalls stehen unter sich in Verbindung, und da die höchste

Weisheit ohne Erwägung aller Theile und ihres Beitrags zum Ganzen nichts beschließen kann, so hat der Rathschluß Gottes bloß das Ganze angehen müssen. In einzelnen Theilen einzeln betrachtet kann der vorläufige Wille, im Ganzen hingegen bloß der nachfolgende Wille, der endliche Rathschluß statt gefunden haben.

§. 42.

Richtig zu reden, hat also bloß ein einziger Rathschluß Gottes dazu gehöret, daß diese Reihe der Dinge zur Wirklichkeit gekommen ist. Ein einziger Rathschluß, in welchem alle Theile des Weltalls einzeln erwogen und ihr Beitrag zum Ganzen in Betrachtung gezogen, und mit allen andern Dingen, die zu andern Reihen gehören, in Vergleichung gebracht worden sind.

§. 43.

Daher ist auch der Rathschluß Gottes unveränderlich, denn alle Bewegungsgründe, die ihn veränderlich machen könnten, sind mit in Betrachtung gekommen. Aber hieraus entspringet bloß eine hypothetische Nothwendigkeit, eine Untrüglichkeit oder Willenssicherheit, die aus der ungezweifelten Vorhersehung und unwankenden Vorherverordnung erfolget; aber keine absolute Nothwendigkeit, kein Zwang, denn eine andre Ordnung als diese war in den Theilen, und also auch im Ganzen, möglich. Der Rathschluß Gottes, der unter den zufälligen Reihen gewählt hat, verändert ihre Zufälligkeit nicht. Die Zufälligkeit der Dinge gehört zu ihrem nothwendigen, unveränderlichen Wesen, ist ein Gegenstand seiner Allwissenheit, nicht seines Willens, also auch nicht seiner Allmacht.

§. 44.

Ungeachtet also alle künftige Dinge vorherbestimmt und unausbleiblich sind, so sind deswegen doch die Handlungen und Bemühungen der Menschen zu Erhaltung ihrer Absichten nicht unnütz oder fruchtlos; denn in der Vorstellung dieses Weltalls, welche in dem göttlichen Verstande, menschlich zu reden, vor seinem Rathschlusse vorhergegangen, sind alle die Bemühungen und Handlungen der lebendigen und vernünftigen Wesen als Ursachen der ihnen zukommenden Wirkungen mitbegriffen gewesen, und haben als solche das Beste bestimmen helfen und zum Wohl des Ganzen beitragen müssen. Die Wirkungen erfolgen und sind vorherbestimmt, nicht an und für sich selbst, sondern als Wir-

kungen und Folgen der in einem Rathschlusse mit ihnen zugleich vorhergesehenen, zugleich vorherbestimmten Ursachen. Alles, was Gott jetzt, indem es geschiehet, zum Mitwirken oder zur Zulassung bewegen könnte, hat von je her in seinem Rathschlusse mitgewirkt, hat von je her ihn bestimmt, festgesetzt, was in Ewigkeit geschehen oder zugelassen werden soll. Wenn also meine jetzige Besserung z. B. oder meine Sinnesänderung die göttliche Barmherzigkeit bewegen kann, ein über mich verhängtes Unglück von mir abzuwenden, so gehörte diese Sinnesänderung von je her mit zur besten Reihe der Dinge, und wirkte in dem Rathschlusse Gottes von je her Ebendasselbe, was jetzt als ihre Folge betrachtet wird.

§. 45.

Wir haben Dieses bereits oben erinnert: Alle Dinge sind durch das göttliche Vorherwissen und durch die Vorsehung von je her bestimmt. Aber nicht schlechterdings, nicht an und für sich selbst, nicht als unausbleiblich, wir mögen thun, handeln und vornehmen, was wir wollen, sondern bloß als gewisse Folgen der mit ihnen zugleich vorhergewußten Quellen und Ursachen. Die Folgen für unausbleiblich halten, ohne auf ihre Ursachen zu sehen, die Wirkungen als vorherbestimmt betrachten, ohne den Einfluß willkürlicher und freiwilliger Handlungen mit in den Anschlag zu bringen, ist der Irrthum der sogenannten strengeren Fatalisten. Wer die Gebete und Sinnesänderungen der Menschen, ihren Fleiß, ihre Bemühungen und all ihr Thun und Lassen zur Abänderung ihres Schicksals für fruchtlos und vergeblich hält, verfällt in das fehlerhafte System der Mahomedaner, begehet einen Trugschluß, den schon die Alten Trugschluß der Trägheit nannten. Des Menschen Schicksal hänget zwar nicht ganz, aber doch großentheils von ihm selbst ab. Hiervon in der Folge ein Mehreres.

§. 46.

Die unendliche Weisheit des Allmächtigen, verbunden mit seiner unermeßlichen Güte, macht, daß, Alles wohl betrachtet, einzeln und im Ganzen betrachtet, nichts hat besser werden können, als es von Gott hervorgebracht worden. Es ist also so viel Ordnung, Schönheit, Regelmäßigkeit, so viele und so große vollstimmige Harmonie in diesem gesammten Weltall, als in irgend einem Weltsystem hat statt finden können. Die vollständigste

Uebereinstimmung zwischen Geist und Materie, die vollständigste Uebereinstimmung zwischen den natürlichen oder wirkenden Ursachen und den sittlichen oder Endursachen. Alles wirket der allerweisesten Absicht gemäß; nichts erfolget, dem nicht von der einen Seite eine wirkende Unterursache, von der andern eine den Vollkommenheiten Gottes anständige Absicht entspricht. Von der Ausnahme, die hierin nach dem Systeme einiger Weltweisen die Wunderwerke machen, wird in der Folge gehandelt werden.

§. 47.

So oft also in den Werken Gottes Etwas vorkömmt, das Tadel zu verdienen scheinet, und dem Ansehen nach hätte besser werden können, können wir versichert sein, daß Dieses bloß unserm Unvermögen zuzuschreiben, und daß ein Weiser, der Alles zu überlegen im Stande wäre, nichts, weder in Absicht auf das Ganze, noch in Absicht auf jedes einzelne der Glückseligkeit fähige Wesen, auch nichts Besseres wünschen könnte.

§. 48.

Es folget ferner hieraus, daß nichts erwünschter, nichts glückseliger sei, als einem so allgütigen Herren zu dienen und sich seinen Wünschen und Absichten in Allem, so viel an uns ist, anzuschmiegen, seinen Befehlen sich völlig zu unterwerfen; also Gott über Alles zu lieben, ihm völlig zu vertrauen und in der Betrachtung seiner Vollkommenheiten unsere höchste Glückseligkeit zu finden.

§. 49.

Die Lehre, daß alle Theile der Schöpfung vollkommen, das Ganze aber das Allervollkommenste sei, finden wir in der Schrift mit ausdrücklichen Worten angedeutet:

וירא א׳ את כל אשר עשה והנה טוב מאד

Man erinnere sich, daß die Hebräer kein eigentliches Wort haben, den Superlativum auszudrücken. Sie deuten es entweder durch das ה Paragogicum, oder sie setzen ihr מאד hinzu, also daß טוב מאד so viel heißet, als das Beste. Nun wird von den übrigen Tagewerken, welche bloß einzelne Theile der Schöpfung angehen, nur gesagt. וירא א׳ כי טוב Das Göttliche betrachtete sie als gut. Am sechsten Tage aber nach vollendeter Schöpfung des Weltalls heißet es: Gott sahe Alles, was er hervorgebracht hatte, und siehe, es war das Beste. Jene

Theile waren an und für sich betrachtet nicht immer das Beste, aber doch allezeit gut. Das Weltall hingegen fand die göttliche Betrachtung als das Vollkommenste, das möglich war.

§. 50.

So weit von der Vorsehung, im Allgemeinen betrachtet. Die Güte Gottes, in so weit sie verständige Wesen angehet, mit seiner Weisheit verbunden, macht seine Gerechtigkeit aus, vermöge welcher einem jeden vernünftigen Wesen so viel Glückseligkeit zugetheilt worden, als ihm hat zugetheilt werden können. Der höchste Grad der Gerechtigkeit macht die Heiligkeit aus. Diese schließet nicht nur das strengste Recht, oder das sogenannte Zwangsrecht, sondern auch die Billigkeit mit ein, und gehöret hieher auch die Allbarmherzigkeit, in so weit sie mit seiner Weisheit übereinstimmt Daher wird auch einem jeden vernünftigen Geschöpfe, ohne Rücksicht auf sein Verdienst oder auf ein ihm zukommendes Recht, so viele und so große Glückseligkeit zugetheilt, als ihm der höchsten Weisheit unbeschadet zukommen kann.

§. 51.

Die Gerechtigkeit, allgemein betrachtet, kann nämlich eingetheilt werden in die besondere Gerechtigkeit und Heiligkeit. Die besondere Gerechtigkeit gehet auf das physisch Gute und Böse der erschaffenen vernünftigen Wesen, die Heiligkeit aber auf ihr sittliches und unsittliches Verhalten.

§. 52.

Physisch Gutes und physisch Böses begegnet uns in diesem Leben und wird uns wahrscheinlicherweise auch in jener Zukunft niemals entstehen. In diesem Leben beklagen sich Viele, daß die menschliche Natur so vielen Uebeln ausgesetzt sei, und bedenken nicht, daß der größte Theil dieser Uebel der menschlichen Schuld selbst zuzuschreiben sei, daß wir in der That nicht dankbar genug die göttlichen Wohlthaten erkennen, und mehr Aufmerksamkeit auf das Böse wenden, das uns zustößt, als auf das Gute, das uns unaufhörlich widerfährt. Die Klagen selbst beweisen mehrentheils die Seltenheit der Uebel und führen sehr oft ihre Tröstungen mit sich. Wer sich beklaget, will dadurch seinen Schmerz erleichtern oder Andere zum wohlthätigen Mitleiden bewegen. Wer sich trostlos beklaget, siehet sein gegenwärtiges Leben als seine ganze Dauer an.

§. 53.

Andern mißfällt vornämlich die nach ihrer Meinung ungerechte Austheilung der Güter in diesem Leben. Das physisch Gute und das physisch Böse, sagen sie, sei in diesem Leben nicht nach Verdienst, nicht nach Maßgebung des sittlich Guten und Bösen ausgetheilt. Den Guten ergehe es sehr oft schlimm, den Bösen aber hienieden gut. Hievon hat Plato im zweiten Buch seiner Republik ein so lebhaftes Bild entworfen, welches meisterhaft genannt zu werden verdienet.

§. 54.

Auf diese Klage antwortet Leibnitz zweierlei: Eines, daß alle Drangsalen dieses Lebens mit den Glückseligkeiten in keine Vergleichung kommen, die uns in jener Zukunft bevorstehen; daß also unsere bittersten Klagen dereinst ihre völlige Befriedigung finden werden; das Andere, daß das physische Leiden selbst eine nothwendige Bedingung sei, ohne welche die Glückseligkeit weder in diesem noch in jenem Leben genossen werden könne. Leiden wird zum Genuß, so wie Fäulniß zum Wachsthum erfodert.

§. 55.

Alle Trübsale dieses Lebens werden also nicht nur dereinst völlig ersetzt, sondern sie dienen selbst zur Vermehrung der Glückseligkeit. Die Uebel sind nicht nur nützlich, sondern auch zur Erhöhung und Erkennung des Guten erfoderlich. So weit Leibnitz. Man siehet indessen, daß Dieses aus der allgemeinen populären Sittenlehre genommen sei, in welcher jede Tugend nach Lohn ausgehet, das sittlich Gute nur um einer zufälligen Belohnung halber, die man dafür erwartet, für wünschenswerth gehalten wird. Nach jener höhern Sittenlehre des Weisen aber, nach welcher das Gute an und für sich selbst nicht nur Glückseligkeit befördert, sondern Glückseligkeit ist, werden wir mehrere und leichtere Gründe finden, die Wege Gottes und der Vorsehung zu rechtfertigen und das Verhältniß zwischen dem physisch und sittlich Guten erst gehörig zu schätzen und alsdann zu beurtheilen.

§. 56.

Lasset uns zuvörderst den Stoiker hören, der wider dieses populäre System vielleicht allzusehr eingenommen ist:

Wer das Gute übet, spricht der strenge Moralist, um der Belohnung willen, die er dafür erwartet, ist im Grunde ge-

winnsüchtig und nicht gutliebend. Tugend um der Vergeltung willen ist feiler Wucher, nicht echte Tugend; du kennest ihren Werth nicht, wenn du nicht in ihr selbst Seligkeit findest. Wem Wohlwollen selbst nicht süßer Genuß ist, wem Glückseligkeit verbreiten nicht Glückseligkeit ist, wer in der Nachahmung Gottes nicht die Fülle der Belohnung findet: Der kennet bloß die Worte, nicht die Sache, und hat jene Höhe noch nicht erreicht, von welcher der Weise auf das Schicksal der Menschen herabsiehet. Du hoffest Ersatz für die milde Gabe, die du hier austheilest? Gehe, Elender, du bist nicht mildthätig, du treibest Wucher. Du bist hier demüthig, um dort zu herrschen; ist Dieses nicht mehr Herrschsucht als Demuth? Heißt Dieses Werke der Gottseligkeit üben, wenn wir reichlichen Seegen dafür erwarten, wenn nicht Gottseligkeit selbst für uns der reichste Seegen ist? Ohne Leiden ist keine Standhaftigkeit, ohne Aufopferung keine Großmuth, ohne Selbstverleugnung keine Seelengröße, ohne Verfolgung keine heldenmüthige Liebe zur Wahrheit! Ohne Glück der Thoren und Lasterhaften in der Tugend kein Verdienst, so wie ohne Kämpfe kein Sieg rühmlich sein kann. Ihr verwandelt alles Wohlwollen in niedrigen Eigennutz, indem ihr die Menschen gewöhnet, immer auf Vergeltung hinauszuschauen, und die Austheilung der Glücksgüter nur alsdann gerecht zu nennen, wenn sie mit ihren eigensüchtigen Wünschen übereinstimmet. Was für ein leeres, geschmackloses Leben wäre es für einen Freund der Tugend, wenn jedes Wohlwollen, jeder Vorsatz zum Guten alsofort Häufung der Glücksgüter nach sich zöge. Die Götter selbst, spricht Seneca, kennen kein angenehmeres Schauspiel, als den Tugendhaften, der mit dem Schicksal kämpfet und nicht unterlieget.

§. 57.

Alles dieses mag, von einer gewissen Seite betrachtet, seine Richtigkeit haben: indessen finde ich dabei folgende Vorsichtsregeln und Anmerkungen nicht aus der Acht zu lassen. Erstlich, so lange der gemeine Mann keinen bessern Unterricht genossen, hüte man sich, ihm sein populäres System verdächtig zu machen. Sträfliche Lieblosigkeit wäre es gegen die leidende Unschuld, ihr auf diese Weise die Hoffnung einer bessern Zukunft zu rauben, wenn ihr sie nicht überführen könnet, wie unschuldig Leiden selbst

Glückseligkeit ist, und sich als Glückseligkeit dereinst in einem stärkern Lichte zeigen wird. Menschenfeindliche Bosheit ist es, wenn ihr dem Lasterhaften die populäre Furcht benehmet, die ihn vielleicht von der Ausübung manches bösen Vorsatzes abhalten würde, wenn seine Seele noch nicht fähig ist, die große Wahrheit zu fassen, daß Ausübung des Bösen selbst Verdammniß sei. Wie nennet ihr den muthwilligen Knaben, der dem Lahmen seine Krücke zerbricht, weil er sie selbst nicht braucht? Ihr thut Dasselbe, wenn ihr das populäre System zerstöret, so lange der gemeine Haufe noch für eure höhern Grundsätze keinen Sinn hat. Zweitens, im Grunde enthält selbst das populäre System viel Wahres. Die Begriffe müssen verfeinert, aber nicht umgebildet werden. Wir haben zu einer andern Zeit gesehen, daß ohne Erwartung einer unendlichen Zukunft kein System der Sittenlehre statt findet. Das Lehrgebäude von Tugend und Laster hat von allen Seiten unauszufüllende Lücken, wenn die Seele des Menschen nicht unsterblich ist. Wir erwarten zwar keinen Ersatz für die Tugend, denn die Tugend ist kein Verlust, Gottseligkeit bringet keinen Schaden, die Ausübung des Guten selbst ist unser wahrer Vortheil: aber wir erwarten in jenem Leben helle Ueberzeugung von dieser großen Wahrheit, unwankendes Anerkennen und Bewußtsein, daß die Ausübung der Tugend unsre Geisteskräfte erhöhe, und daß diese Erhebung die einzige wahre Glückseligkeit sei, die unsrer unsterblichen Seele würdig ist.

Auch wir erwarten Bestrafung in jenem Leben, aber nicht, um uns an dem Tyrannen zu rächen, der uns hier unterdrückt hat; Dieses wäre Rachbegierde. Ein verständiger Mann, spricht Plato, thut und wünschet nichts Böses, weil Böses geschehen; wenn er strafet oder Bestrafung gern siehet, so ist es, damit nicht ferner Böses geschehe. Indessen findet auch hier nur Berichtigung, nicht völlige Abänderung der Grundsätze statt. Wenn der Lasterhafte auf keine andere Weise von seiner Seelenkrankheit geheilet werden kann: so wünschen wir, daß es allenfalls in diesem oder in jenem Leben durch Bestrafung geschehe. Ist ihm ohne physisches Uebel, ohne Leiden die Ueberzeugung nicht beizubringen, daß Ungerechtigkeit, Verfolgung, Tyrannei an und für sich schon Verdammniß sei: so mag es allenfalls durch Leiden geschehen. Er selbst würde dieses Leiden wünschen, wenn er seinen Vortheil recht kennete und sein eignes Wohl in dem gehörigen Lichte betrachtete.

§. 58.

Der strengere Sittenlehrer ist also berechtiget zu sagen, daß die Glücksgüter in diesem Leben nicht so ungleich ausgetheilet wären, als man insgemein vorgibt, daß die Beschwerden über die Wege der Vorsehung, über ungerechtes Schicksal, Kränkung des Verdienstes, Erhebung des Lasters und Glück der Bösen mehrentheils von Menschen herrühren, die den Werth des sittlich Guten nicht einsehen und Tugend für einen Verlust halten, der anderweitig wieder ersetzet werden muß, Liebe zur Wahrheit für einen Schaden, der Entschädigung bedarf; von Menschen, die von ihrem eignen Verdienste allzugroße Begriffe haben oder wenigstens allzugroße Begriffe Andern beibringen wollen; von Menschen, die in Klagen und Beschwerden, und wäre es auch gegen Gott und die Vorsehung selbst, ich weiß nicht was für einen Ruhm suchen, — mit einem Worte, von Menschen, die von ihrer Seite von der Vorsehung mehrentheils weit besser bedacht worden, — doch um auch nicht von unserer Seite die Begriffe zu überspannen — nicht schlechter, als sie es in der That verdienen. Indessen hat auch das Populärsystem von der andern Seite nicht Unrecht, daß diese Rettung der Vorsehung nicht vollständig sei, wenn dem Menschen kein künftiges Leben bevorstände. Der Knoten ist allerdings hier geschürzt. Wäre das menschliche Dasein zwischen Geburt und Tod eingespannt, so würde mit jedem Tode ein Lebensfaden wenigstens abgerissen, um nie wieder angeknüpfet zu werden. Der gordische Knoten würde also nie wahre Auflösung finden. Von der einen Seite würde die Unzufriedenheit, Eitelkeit, der Mißmuth und die ungerechte Anmaßung der Klageführenden selbst auf Rechnung der Vorsehung kommen, denn diese Elende würden ja nie zur wahren Einsicht und zu der Erkenntniß gelangen, deren Mangel wir ihnen vorwerfen. Von der andern Seite aber würde dennoch Vieles zurückbleiben, das auf die angeführte Weise nicht völlig gerechtfertiget werden kann. Mit aller Zufriedenheit, mit aller kindlichen Ergebung in den göttlichen Willen würden wir dennoch einräumen müssen, daß Vieles hienieden verrückt und aus dem Gleise gehoben sei. Nur in einer unendlich fortlaufenden Reihe unserer Bestimmungen erkennen wir den wahren Werth von Tugend und Laster, das innre Gehalt von Gutem und Bösem; nur in einer unabsehbaren Reihe der Zukunft findet der Knoten seine wahre Auflösung.

§. 59.

Wenn wir aber auf diese Weise die Begriffe verfeinern und die wahren Grundsätze beider Systeme vereinigen, so ist es auch nicht nöthig, die Sache der Vorsehung gleichsam bis auf eine bessere Zeit zu verschieben, und ihre Rettung diesseits des Grabes so gut als aufzugeben. Nein! Ihre Wege sind auch hier allgerecht. Tugend ist und bleibt Seligkeit, Laster ist und bleibt Verdammniß; denn der Mensch ist unsterblich, die Güter dieses Lebens konnten und sollten nach keiner andern Regel ausgetheilt werden. Es würde weder Wahrheit noch Gerechtigkeit in den Werken Gottes sein, weder Weisheit noch Güte, wenn Dieses nach andern Regeln geschähe. Ja es würde alle Tugend und mit ihr alle Seligkeit aus dem Staate Gottes verschwinden, wenn die Glücksgüter, wie wir es nennen, nach Verdienst ausgetheilt worden wären, denn alle Seligkeit ist dahin, wenn der Mensch weder tapfer noch mitleidig, weder großmüthig noch geduldig sein darf; mit einem Worte, wenn alles geisterhebende Wohlwollen in engherzige Eigennützigkeit verwandelt werden soll. Wer von dieser Höhe auf das Schicksal der Menschen herabschaut, wer von dieser wolkenfreien Atmosphäre Tugend und Laster, Glück und Unglück in ihren wechselseitigen Kämpfen und Umwälzung betrachtet, und das große Schauspiel in der unabsehbaren Reihe der Zukunft verfolget, der wird hier anbeten und nicht murren. Träfe ihn auch das Schicksal noch so hart, so wird er gegen die Vorsehung nicht murren, sondern mit inniger kindlicher Ergebung sein ganzes Leben hindurch anbeten und wohlthun.

§. 60.

So wird auch nach unserm System die größte Schwierigkeit verschwinden, die Leibnitz in Absicht auf das zukünftige Leben findet. Man macht wider die Vorsehung, wie er spricht, den Einwurf, daß auch in jenem Leben mehr Böses als Gutes sei, weil die mehrsten Menschen zur Verdammniß bestimmt, und nur wenige zur Seligkeit auserlesen worden wären. Der christliche Weltweise, der die ewige Verdammniß der Gottlosen (und wie Viele sind deren nicht nach seinem System) als eine Glaubenslehre annimmt, findet hier wirklich unauflösbare Schwierigkeiten; um sein System zu retten, nimmt Leibnitz seine Zuflucht zu der unendlichen Mannigfaltigkeit der Engel und zu den Einwohnern anderer Weltkörper, die gar wohl in weit größerer Menge zur

ewigen Seligkeit auserlesen sein könnten. Das heißt also die Sache der Vorsehung, was uns betrifft, so gut als aufgegeben. Uns bliebe ein gerechtes Murren und Wehklagen zum Erbtheile, das vielleicht desto trostloser ist, je größer die Anzahl Derjenigen ist, die einen Vorzug haben, und in einem von uns mit Recht beneideten Lichte vorgestellt werden. Allein weder unsre Religion noch unsre Vernunft erkennet diese abenteuerliche Voraussetzung. Kein einziges Individuum, das der Glückseligkeit fähig ist, ist zur Verdammniß, kein Bürger in dem Staate Gottes zum ewigen Elende ausersehen. Jedes wandelt seinen Weg, jedes durchläuft seine Reihe von Bestimmungen, und gelanget von Stufe zu Stufe zu dem Grade der Glückseligkeit, der ihm angemessen ist. Was wir aufopfern ist für unsern unsterblichen Geist wahrer Gewinn, ist Zuwachs seiner Vollkommenheit; wer in dem Staate Gottes zum Besten des Ganzen leidet, erreicht durch dieses Leiden selbst eine höhere Stufe, einen höhern Grad der Realität, eine höhere Glückseligkeit, und die Vorsehung ist nicht nur gegen das Ganze, sondern auch gegen jedes einzelne Geschöpf in allen ihren Wegen gerecht.

§. 61.

Die wichtigsten Schwierigkeiten pfleget man sich in Ansehung der Heiligkeit Gottes zu machen, oder in Absicht auf das Verhältniß der göttlichen Vollkommenheit zum sittlichen Verhalten erschaffener Wesen. Wenn Gott vermöge seiner Heiligkeit die Tugend liebet, das Laster hasset, auch Liebe zu jener und Haß zu diesem in Andern erzeuget; wie gehet es zu, daß gleichwol mitten in diesem Reiche des Allmächtigen so viele Laster herrschen? Kann oder will sie Gott nicht verhindern?

§. 62.

Man glaubt also, Gott trage mehr zum Sündenübel bei, als seiner Heiligkeit anständig ist. Er befördere das sittliche Böse sowohl physisch als moralisch; nicht nur durch seine Zulassung, sondern durch seine wirkliche Hervorbringung.

§. 63.

Man beobachtet nämlich, daß Gott zum sittlichen Bösen beitragen würde, wenn er es auch nur bloß zuließe und nicht selbst auf die Handlung Einfluß hätte; wenn er bloß nicht verhinderte, da er doch verhindern kann.

§. 64.

Im Grunde aber bleibt es nicht bloß bei der Zulassung oder Nichtverhinderung, sondern er hilft werkthätig zum Bösen, indem er Kräfte und Gelegenheit darreicht. Er schuf und erhält die Kräfte zum Bösen, und alle Gelegenheiten zur Ausübung desselben entstehen durch seine Anordnung.

§. 65.

Daher sind Einige so verwegen oder so unvorsichtig gewesen, Gott im physischen oder moralischen Sinn, auch zuweilen in beiden, zum Mitschuldigen, ja sogar zum einzigen Urheber des Bösen zu machen, d. h. die göttliche Heiligkeit, Gerechtigkeit und Gütigkeit gänzlich aufzuheben.

§. 66.

Um diese zu retten, haben es Andre lieber an der göttlichen Allwissenheit und Allmacht, mit einem Worte, an seiner Größe fehlen lassen: er sollte entweder das Uebel nicht wissen oder sich nicht darum bekümmern, oder der Macht des Bösen nicht genug widerstehen können. Hierher gehört die Meinung der Epikuräer, die das Uebel seiner Wissenschaft entziehen, der Manichäer, die ein Wesen von gleicher Allmacht das Böse in Schutz nehmen lassen, und endlich der Socinianer, die den freien Entschließungen vernünftiger Wesen keine zum voraus bestimmte Gewißheit zuschreiben.

§. 67.

Was nun die Zulassung des sittlich Bösen betrifft, so ist im Vorhergehenden schon bemerkt worden, daß sie zuweilen der freien Ursache nicht zu schulden kommen könne, sie ist zuweilen erlaubt, d. h. sittlich möglich, oder vielmehr, sie ist zuweilen selbst Schuldigkeit, d. h. sittlich nothwendig; ja wir haben hinzugesetzt, die Zulassung des sittlichen Bösen sei niemals bloß erlaubt, sondern allezeit entweder verboten oder Schuldigkeit. Kein vernünftiges Wesen darf das sittlich Böse zulassen, es ist verbunden, es zu hindern, wenn die Verhinderung selbst nicht seiner eigenen Pflicht entgegenstehet. Es gibt aber Fälle, in welchen unsre Pflicht oder Dasjenige, was wir uns und Andern schuldig sind, uns verbietet, das sittlich Böse bei Andern zu verhindern. So kann eine Schildwache, der ein wichtiger Posten anvertraut worden, zwei Freunde sich zum Zweikampf bereiten sehen, ohne es zu ver-

hindern, oder ein Handlungsdiener wissen, daß sein Herr eine Ungerechtigkeit begehet, ohne es zu verrathen. Die Verhinderung wäre hier pflichtwidrig; daher ist die Zulassung in solchen Fällen nicht nur erlaubt, sondern sittlich nothwendig. Mit anständiger Veränderung, so wie die göttlichen Eigenschaften es erfodern, kann Dieses auch von Gott gesagt werden.

§. 68.

Wenn nämlich Gott die beste Reihe der Dinge (in welcher auch die Sünde einen Antheil hat) nicht gewählt, nicht hervorgebracht hätte, so würde er Etwas zugelassen haben, das noch weit schlimmer ist, als die Sünde selbst. Er würde seiner eigenen Vollkommenheit und folglich auch der Vollkommenheit Anderer zuwider gehandelt haben; denn die göttliche Vollkommenheit kann von der Wahl des Allerbesten nicht abgehen, und das Mindergute ist böse in Vergleichung mit dem Bessern. Ihm in Absicht auf Macht oder Verstand oder Willen die mindere Vollkommenheit zuschreiben, heißt ihn selbst und alle Dinge außer ihm zugleich aufheben. Wenn also die Sünde nicht hat verhindert werden können, ohne daß eine andere minder vollkommene Welt hätte entstehen müssen; so war es Gott sich selbst, seiner Vollkommenheit und der Vollkommenheit der von ihm hervorzubringenden Geschöpfe gleichsam schuldig, die Sünde nicht zu verhindern, d. h. zuzulassen.

§. 69.

Was den physischen Beitritt zur Sünde betrifft, so wollen Einige Gott zur Ursache und zum wirklichen Urheber des Bösen machen, so daß ihrer Meinung nach das Schuldübel selbst von Gott hervorgebracht und ein Gegenstand seines freien Willens gewesen sein müsse. So werfen uns von der einen Seite die Epikuräer vor und wollen daraus auf einen Mangel des Wissens oder des Wollens in Gott schließen, und von der andern Seite die Manichäer, die die Schuld einem grundbösen Wesen lieber zuschreiben, welches der Macht des Allgütigen widerstehet. Wir haben also zu erklären, in wie weit wir Gott einen Beitritt zum moralisch Bösen zuschreiben können, wir werden sehen, daß dem Beitritte Gottes nur das Materielle der Sünde, d. h. Dasjenige, was in der Sünde selbst noch gut ist, nicht aber das Formale, oder Das, was an der Sünde eigentlich böse ist, zugeschrieben werden könne.

§. 70.

Um Dieses ins Licht zu setzen, müssen wir abermals einen Blick auf die Natur des sittlichen Uebels und des Uebels überhaupt werfen. Alle Handlungen der Menschen sind, auch von der sittlichen Seite betrachtet, weder völlig gut, noch völlig böse. Die vollkommen guten Handlungen sind nicht auf das Loos der eingeschränkten Wesen gefallen. Zur vollständigen Rechtschaffenheit derselben gehöret, daß sie aus der lebendigsten Ueberzeugung von ihrer wahren Güte mit Uebereinstimmung aller Wirkungskräfte des Menschen erfolgen. Ein Grad der Vollkommenheit, der keinem erschaffenen Wesen hat zu Theil werden können. — Vollkommen böse Handlungen aber kann es weder an und für sich geben, noch ist ein Wesen möglich, welches das Böse als Böses wollen und lieben kann. Der Erfolg einer jeden Handlung, deren ein erschaffenes Wesen fähig ist, muß allezeit vermischter Natur, theils gut, theils auch böse sein, erlanget zwar den Namen des Bösen a potiori, im Falle er nämlich mehr Böses als Gutes enthält; indessen kann er nur von einem freiwilligen Wesen geliebt und begehrt werden, in so weit er gut ist oder scheinet. Das Thun und Lassen der Menschen, so wie es im wirklichen Leben vorkömmt, gehöret also weder völlig in die Reihe der Tugend, noch völlig in die Reihe der Laster, sie sind vielmehr aus beiden zusammengesetzt und erhalten ihre Benennungen nach der Mehrheit.

§. 71.

In so weit die Handlungen sittlich gut sind, haben sie physisch Gutes, d. h. Kraftäußerung, zur Absicht, zuweilen auch zur wirklichen Folge; Letzteres vornehmlich, wenn ihre Handlungen nicht hintertrieben werden. An und für sich selbst sind sie nicht weniger Kraftäußerung des freiwilligen Wesens, in so weit dieses aus lebendiger Erkenntniß der Bewegungsgründe thätig geworden ist; in so weit die Handlungen sittlich böse sind, findet das Gegentheil statt. Sie haben objective Krafthinderung zur vorsätzlichen Absicht, und, wenn diese nicht verhindert wird, auch zur wirklichen Folge; an und für sich sind sie zwar Kraftäußerung des freiwilligen Wesens, aber nur in so weit ihnen Mangel und Einschränkung anklebt.

Sie sind entweder dolus oder culpa; entspringen entweder aus Mangel der Güte oder aus Mangel der Macht, haben ent-

weder einen Fehler des Willens oder einen selbst zugezogenen Fehler der Erkenntniß oder des Vermögens zur Quelle. Wenn die Fehler der Macht der freiwilligen Ursache zu Schulden kommen sollen, so müssen auch sie, wie bei einer andern Gelegenheit gezeigt worden, aus Fehlern des Willens entstanden sein. Alles sittliche Uebel hat also Willensfehler zur ersten ursprünglichen Quelle. Die Willensfehler aber entstehen aus nicht lebendig genug erkannten Bewegungsgründen oder Mangel der Fertigkeit nach denselben zu handeln, daher ist alles sittliche Uebel eine Folge von Einschränkung und Mangel der Kraftäußerung.

§. 72.

Das sittlich Böse kann nichts desto weniger sehr positive Wirkungen und Folgen haben, ob es gleich an und für sich selbst bloß aus negativen Ursachen entspringet, so wie überhaupt alle negativen Ursachen durch die Verbindung mit positiven Kräften auch positive Wirkungen erzeugen können. Tod, Krankheit, Finsterniß und Frost können zufälliger Weise sehr positive Folgen haben, ob sie gleich an und für sich bloß negativ sind. Das Positive in den Wirkungen entspringet aus dem Positiven, welches in der Ursache mit dem Negativen verbunden ist; so ist Schmerz und Krankheit ein wirkliches Uebel, ob sie gleich aus der Krafthinderung, d. i. aus einer negativen Quelle entspringen; die Krankheit, in so weit sie in der Verhinderung einer oder mehrerer Verrichtungen des menschlichen Körpers oder in dem Mangel der Uebereinstimmung derselben bestehet, und der Schmerz, in so weit die Seele durch einen allzuheftigen Eindruck an den sinnlichen Gliedmaßen verhindert wird, ihrem gewöhnlichen Lauf der Ideen zu folgen. Alles dieses bedarf zwar einer weitern Ausführung, wir setzen es aber hier als zugegeben voraus und schreiten unserer Absicht näher. Alle Realitäten und Kräfte der Dinge bedürfen einer Ursache sowol zu ihrer Entstehung als zu ihrer Erhaltung und Fortdauer, sind Gegenstände des göttlichen Willens und werden durch seine Allmacht hervorgebracht und erhalten. Alle Mängel und Einschränkungen aber sind Nichtwesen, und bedürfen also bloß einer Nichtursache. Das göttliche Wesen ist also nicht causa efficiens, sondern bloß causa deficiens, nicht hervorbringende, sondern bloß nicht verhindernde Ursache derselben. Wenn sie also dem göttlichen Willen zuzuschreiben sind, so sind sie es nur in so weit, als der göttliche Wille sie nicht verhindert,

d. h. in so weit er das Gegentheil derselben hervorzubringen nicht vor gut gefunden hat.

§. 73.

Betrachten wir also die unermeßliche Reihe wirklicher Dinge im Ganzen, so finden wir sie freilich aus Gutem und Bösem zusammengesetzt, und das Letztere bestehet zum Theil aus sittlichem, zum Theil aus physischem, zum Theil aus metaphysischem Uebel. Wenn aber aus dem Erfolge, weil diese Reihe wirklich geworden, mit völliger Gewißheit angenommen werden kann, daß keine andere Reihe möglich gewesen, in welcher der Uebel weniger hätten zugelassen werden können, so verschwindet von der einen Seite die Frage: warum diese oder jene Begebenheit sich nicht anders zugetragen habe. Das physische Uebel, welches durch den Zusammenhang der Dinge im Einzelnen wohl hätte verhindert werden können, würde im Ganzen größere Unvollkommenheiten nach sich gezogen haben; denn das gänzliche Ausbleiben derselben war an und für sich unmöglich, weil erschaffene Dinge eingeschränkter Natur sein, d. h. mit metaphysischem Mangel verbunden sein müssen. Vom sittlichem Uebel kann das Nämliche gesagt werden, die gänzliche Verhinderung desselben war bei metaphysisch eingeschränkten Wesen schlechterdings unmöglich, und aus dem Erfolge können wir mit Gewißheit behaupten, daß nicht weniger hat zugelassen werden können, daß ein Mehreres nicht hat verhindert werden dürfen, wenn Gott nicht seinen Eigenschaften zuwider eine unvollkommnere Welt hätte hervorbringen wollen. Die erste Quelle alles Uebels liegt also in der ursprünglichen Einschränkung erschaffener Wesen. Alles Gute in der Schöpfung entspringet aus den von Gott erschaffenen und erhaltenen Kräften der Dinge und ihren Realitäten, die einzig und allein der Gegenstand des göttlichen Willens und seiner Allmacht haben sein können. Alles Uebel hingegen entspringet einzig und allein aus den Schranken erschaffener Wesen, die an und für sich unvermeidlich sind. Man kann sich ein Bild hiervon in den physischen Kräften der Körper vorstellen. Von der Bewegungskraft, die eine physische Realität ist, entspringet die Bewegung und ihre Geschwindigkeit. Die Hindernisse und die Langsamkeit aber sind der Trägheitskraft zuzuschreiben, welche an und für sich zwar ein privatives Wesen ist, durch die Verbindung aber von sehr positiven Folgen wird. Auf eine ähnliche Weise ist selbst in dem sittlichen Uebel oder in dem sittlichen Verhalten freiwilliger Wesen alles

Thätige in den Erkenntniß- und Ausübungskräften eine Wirkung ihrer Realität, die von Gott erschaffen und erhalten wird, und also an und für sich gut. Das Böse in demselben erfolget aus Mangel der Erkenntniß oder aus Mangel der Ausübungskräfte, ist ein vorsätzlicher Fehler der Güte oder ein selbst zugezogener Mangel an Macht und Fertigkeit. Beide aber sind als privative Wesen nicht erschaffen und werden als solche auch nicht erhalten. Gott kann also weder von ihrer Entstehung, noch von ihrer Fortdauer weder als Haupt- noch als mitwirkende Ursache angesehen werden, und die Frage ist einzig und allein, warum er sie zugelassen hat? Seine Allmacht ist bloß als nicht verhindernde, als zulassende Ursache derselben und ihrer Wirkungen, nicht aber als hervorbringende oder mitwirkende Ursache anzusehen, wenn aber die Verhinderung derselben, wie wir aus dem Erfolge und aus dem Dasein derselben mit Gewißheit erkennen, mit den göttlichen Eigenschaften nicht hat bestehen können, wenn die Zulassung derselben als eine nothwendige Bedingung hat statt haben müssen, ohne welche dieses allervollkommenste Weltall nicht hätte wirklich werden können, so ist die Vorsehung Gottes von allen Beschuldigungen frei, die ihr die Unvernunft macht. Gott bringet das Uebel weder als Haupt- noch als mitwirkende Ursache hervor. Seine Allmacht hat es weder geschaffen noch erhalten. Er hat es bloß zugelassen, und Dieses zu thun war vermöge seiner allerhöchsten Weisheit und seiner allerhöchsten Güte gleichsam eine sittliche Nothwendigkeit. Ohne Zulassung desselben würde er entweder gar keine Welt, oder wenigstens eine unvollkommnere als diese wirkliche ist, haben hervorbringen müssen, und Dieses streitet offenbar mit seinen göttlichen Eigenschaften.

§. 74.

Wir wollen es versuchen, diese allgemeine Gründe auf einen besondern Fall anzuwenden, um zu sehen, in wie weit sie auch im Einzelnen hinreichen, die Schwierigkeiten zu heben, die der Vorsehung gemacht zu werden pflegen. Gesetzt, es habe einen Ruchlosen gegeben, der seinen Vater ermordet, um dessen Vermögen etwas früher zu besitzen, er habe sich hierauf seinen Begierden zügellos überlassen, sei von einer Ausschweifung in die andre, von einer Ruchlosigkeit in die andre verfallen, und habe endlich sein Leben, das aus einer Reihe von Verbrechen und Schandthaten zusammengesetzt war, unter Händen des Henkers

oder in Verzweiflung durch einen gräßlichen Selbstmord geendigt. Ob ein solcher Fall sich wirklich zugetragen oder nicht, thut hier nichts zur Sache. Genug, daß die Möglichkeit davon eingestanden werden muß, und ähnliche Fälle werden sich wahrscheinlicher Weise auch zugetragen haben; lasset uns sehen, in wie weit der Mensch hier mit der Vorsicht hadern kann, und was die Vernunft zur Rechtfertigung der letztern vorzubringen habe.

§. 75.

Wir finden hier ein Gewebe von Vorfällen und Begebenheiten, das aus bösen und guten mancherlei Art zusammengesetzt ist. Begebenheiten in der Körperwelt, so wie in der Welt der Geister und in der letztern Abänderungen physischer und sittlicher Art in tausend mäandrischen Gängen verschlungen, deren Ausgang wir hier nicht absehen können. Daß Tod und Verwesung in der Körperwelt keine wahre Unordnung in der Natur sind, läßt sich leicht begreifen. Wenn ein zusammengesetztes Organicon dergestalt abgeändert wird, daß die Bewegungen der organischen Theile mehr zur Auflösung als zum Zusammenhange des Ganzen übereinstimmen, so sagen wir, das Organicon sei todt. Wird aber diese Beschaffenheit auch den Sinnen erkennbar, so nennen wir sie Verwesung. Nun sehen wir, daß die Natur unaufhörlich ihre organischen Wesen zerstört, um neue organische Wesen hervorzubringen, und diese hervorbringt, um sie wieder zu zerstören. Der ganze Lauf der organischen Natur ist Zerstörung und Erzeugung in beständiger Abwechselung. Wenn irgend eine Absicht in der Natur ist, so muß sie entweder erzeugen um zu zerstören, oder zerstören um zu erzeugen. Eines muß Mittel, das Andere Absicht sein. Die Frage ist, welches ist hier Mittel und welches Absicht?

Sommer und Winter, Tag und Nacht, Schlafen und Wachen sind verschiedene Zustände, die unaufhörlich mit einander abwechseln. Auch hier entstehet die Frage, welcher Zustand ist Mittel, welcher Absicht? Es ist offenbar, daß das Thier nicht deswegen wache um zu schlafen, sondern vielmehr das Gegentheil. Das Thier muß zuweilen schlafen, wenn es seiner Bestimmung nach zuweilen wachen soll. Nur derjenige Zustand, in welchem mehr Realität, mehr Vollkommenheit, mehr Uebereinstimmung statt findet, nur dieser, sage ich, hat Bewegungsgrund werden und zur Absicht dienen können. Der Zustand minderer Vollkommen-

heit hat dabei zwar als Mittel, ohne welche jene Absicht nicht zu erreichen gewesen, auch mitgenommen werden müssen. In so weit er aber mindere Vollkommenheit ist, hat er nicht selbst Absicht oder Bewegungsgrund werden können. In der Abwechselung von Erzeugung und Zerstörung ist also unstreitig Erzeugung die Absicht der Natur und Zerstörung ein bloßes Mittel; oder vielmehr, es gibt gar keine wahre Zerstörung, es ist eine bloße Verwandlung der Gestalten, ein Uebergang von Form zu Form, und die Zerstörung ist bloß scheinbar. Daß Tod und Verwesung den menschlichen Sinnen unangenehm und zuweilen scheußlich sind, rührt bloß daher, weil die menschliche Sinne in dieser Auflösung, in dieser Zerstörung der alten Formen noch das Werden, das Entstehen der neuen Gestalten nicht wahrnehmen. In dem Auge des Naturforschers, der sie mit seiner Vernunft wenigstens in dieser Rücksicht betrachtet, sind sie schon bei weitem so gräßlich nicht, und Mancher hat so viel Gewalt über seine Sinne, daß ihr Anblick in seinen Augen am Ende auch das sinnlich Unangenehme verlietet, das ihnen natürlicher Weise anklebet. In dem Auge des Allsehenden also sind Tod und Verwesung keine Zerrüttung, keine Unordnung, keine Zerstörung, sondern Uebergang von Gestalt zu Gestalt, Verwandlung von Form in Form, die in den Theilen Unvollkommenheit und Fehler zu sein scheinen, im Ganzen aber den höhern Regeln der Weisheit und Ordnung gemäß sind. So viel von dem Bösen in der Körperwelt, deren Ordnung und Unordnung ohnehin nur in Beziehung auf empfindende und denkende Wesen zu wahren Vollkommenheiten und Unvollkommenheiten werden. Das Böse in den Empfindungen und Vorstellungen der Geisterwelt kömmt dem Positiven schon näher. Alle Pein, Marter und Gewissensbisse, die der ruchlose Sohn empfunden, alle Qual und Schmach, die den unschuldigen Vater betroffen, sind nicht nur für sie selbst positive Uebel, dadurch sie unvollkommner und also auch unglücklicher geworden, sondern sie erzeugen auch bei den übrigen geistigen Wesen, die mit ihnen zu sympathisiren geschaffen worden, kränkende Empfindungen, die ihren Zustand verschlimmern. Ja in den Augen des Vernünftigen sind vielleicht die Wollüste und sinnliche Vergnügungen, die der Bösewicht in dem Laufe seiner ausgelassenen Schandthaten genossen, noch kränkender und unausstehlicher, als die Martern, die darauf gefolgt sind.

§. 76.

Wir haben im Vorhergehenden gesehen, daß in der That die Vernunft hier keinen Ausgang zu finden wisse, wenn der Tod entweder Uebergang zur Zernichtung oder zur ewigen Qual sein könnte. In dem ersten Falle ist das menschliche Leben zwischen Geburt und Tod eingeschränkt, eine Strecke, die gar wohl übersehen werden kann. Das ganze Labyrinth jedes einzelnen Menschen liegt uns vor den Augen. Wir finden in dem Plane desselben keine Ordnung, nicht weil wir ihn nicht ganz übersehen, sondern weil in der That keine darin ist. Die Gänge desselben schlingen sich zwecklos durch einander, um sich eben so zwecklos da zu endigen, wo es am wenigsten soll. Die Entschuldigung, daß das Uebel in den Theilen zu der Vollkommenheit des Ganzen gehöre, will hier nicht befriedigen. Jedes empfindende und denkende Wesen ist ein System für sich, hat in dem Dasein sein eigenes Interesse, kann also ohne Ungerechtigkeit nicht leiden, damit einem andern wohl sei, nicht aus einer Unvollkommenheit in die andre übergehen, und am Ende vernichtet werden, damit das Ganze vollkommener werde.

§. 77.

Folgt aber eine ewige Verdammniß auf dieses Leben, so ist die Schwierigkeit desto unauflösbarer. Saget immer: der Mensch habe diese verdient, er habe sie durch den Mißbrauch seiner Freiheit sich selbst zugezogen; die Gerechtigkeit Gottes sei es sich selber schuldig, endlose Bosheit mit endlosem Elend zu vergelten: diese Ungereimtheit, zu welcher so manche Theologen ihre Zuflucht genommen, bedarf kaum einer Widerlegung. Ja, nach dem System einer uns bekannten Religion ist sogar die Anzahl der Auserwählten nur sehr geringe, und in Vergleichung mit der Anzahl Derjenigen, die von ewig her zur endlosen Qual bestimmt sind, fast von keinem Werth; dafür haben auch Einige derselben angenommen: in den übrigen zahllosen Weltkörpern gebe es eine unendliche Menge menschenähnlicher Wesen, welche nicht wie wir zur ewigen Verdammniß, sondern zur Glückseligkeit bestimmt sind. Leidiger Trost für uns arme Erdgeschöpfe, die wir bloß zum Leiden bestimmt sein sollen. Andere hingegen haben diese unermeßliche Anzahl der Verdammten dazu dienen lassen, der geringen Anzahl der Auserwählten eine angenehme Augenweide zu verschaffen, sie sollen zur Belohnung für alles Das, was sie in

diesem Leben haben ausstehen müssen, zur Vergeltung, daß sie unter Elend und Jammer der Tugend treu geblieben sind, in jenem Leben die unermeßliche Anzahl Derer, die sie hier beneidet haben, unaussprechliche Marter leiden sehen, und sich an diesem Anblick ergötzen. — O! wahrlich, wer sich ein solches System zu seiner Beruhigung erfinden kann, ist nicht nur selbst ein tyrannisches, unempfindliches Geschöpf, sondern macht auch Gott zum ärgsten und menschenfeindlichsten Tyrannen. Es ist unbegreiflich, wie so viele und so weitläufige Werke für und wider diese unstatthafte Lehre haben geschrieben werden können, wenn man nicht auf die irrigen und zum Theil bloß mißverstandenen Grundbegriffe zurücksiehet, wodurch sie veranlaßt worden sind.

§. 78.

Nach unsern Grundsätzen hoffen wir allen diesen Schwierigkeiten auszuweichen, ohne zu dergleichen gewaltsamen Nothbehelfen unsere Zuflucht zu nehmen. So wie jedes Atom in der leblosen Natur, eben also ist jedes lebendige Wesen, jedes Ich in dem ganzen Weltall von unendlicher Dauer, und erfüllet in jedem Augenblicke seines Daseins eine Absicht der Vorsehung. Jedes wandelt seinen eigenen Lauf der Bestimmungen hindurch, und wird durch jede Bestimmung, die es erfüllt, zur nächsten Bestimmung aufgelegt, die es bestimmen soll. Indessen ist zwischen leblosen Dingen und lebendigen Wesen der Unterschied zu bemerken, daß jene, wie wir gesehen, bloß in Rücksicht auf lebendige Wesen vollkommen und unvollkommen genannt werden können. Keines derselben hat Bewußtsein, keines derselben erinnert sich des Vergangenen und erwartet das Künftige. Die lebendigen und vorzüglich die vernünftigen Wesen haben jedes seine eigene Selbständigkeit. Sie sind nur ihres eigenen Genusses wegen da, und machen jedes gleichsam seine eigene kleine Welt aus; wenn sie den Lauf ihrer Bestimmungen durchwandeln, so geschiehet es nicht bloß in Rücksicht auf Andere, sondern vorzüglich in Absicht auf sie selbst und ihre innere Selbständigkeit; auch sie erfüllen in jedem Augenblicke die Absicht der Vorsehung, aber sie erlangen eben dadurch einen Zuwachs an innerer Vollkommenheit.

Durch Das, was sie unaufhörlich thun, bilden sie ihre Anlagen aus, erweitern ihre Fähigkeiten, und gelangen von Stufe zu Stufe, wie wir aus den Eigenschaften Gottes mit vieler Zuversicht erwarten können, ohne Ausnahme zur Glückseligkeit. Aber

diese Glückseligkeit selbst bestehet in keinem festen Ziele, sondern immer in der Fortschreitung; denn zufällige Wesen werden nie Dasjenige ganz, was sie werden können, und ihre Glückseligkeit bestehet bloß in der Annäherung.

§. 79.

Das Schicksal eines jeden einzelnen Menschen umfasset also eine endlose Reihe von Bestimmungen, die kein Sterblicher ganz übersehen kann. Von dieser kleinen Welt kann man, so wie von dem großen Weltall, mit Zuverlässigkeit annehmen, daß die Vollkommenheit des Ganzen zuweilen Mängel und anscheinende Unvollkommenheit in dem Theile nothwendig machen kann. Geburt und Tod sind zwei Epochen in der Reihe der Bestimmungen, in welchen ihr Lauf einen ausweichenden Schwung zu machen scheint. Mit der Geburt aus dem Zustande schlafender Empfindungen, in welchem die mehrsten Fähigkeiten unthätig waren, auf die Bühne dieser sichtbaren Welt, in welcher sich alle Kräfte und Anlagen des Menschen auf eine wunderbare Weise entfalten. Und mit dem Tode? aus diesem aufgeblühten und emporstrebenden Zustande sicherlich nicht wieder zurück in jene kraftlose Unthätigkeit. Wenn eine solche Einrichtung, wie Mancher vorgeben konnte, vielleicht dem Ganzen zuträglich wäre, so ließe sie sich doch nicht in Absicht auf die einzelnen selbständigen Wesen rechtfertigen, die an einen fernern Fortgang zu höhern Vollkommenheiten gleichsam einen gerechten Anspruch haben, die mit einem Worte in dem besten Zusammenhange der Dinge das Gute, welches sie hier durch Entwickelung erworben, nicht wieder auf ewig verlieren können; diese Gründe sind bei einer andern Gelegenheit weiter ausgeführt worden, und wir kehren hier zur Erklärung der physischen Uebel zurück, die in diesem Leben uns zu Theil geworden sind. Uns haben nicht nur die Schmerzen, Martern und Qualen, die sich in dem Leben des unschuldigen Vaters und des ruchlosen Sohnes eingefunden, unangenehme Empfindung verursachet, sondern der Genuß der Wollust, des Vergnügens, der Ausschweifungen, denen sich der Sohn überlassen, hat uns fast noch beleidigender geschienen, und wir wollten untersuchen, was die Vorsehung dazu beigetragen, und in wie weit Gott als Haupt- oder mitwirkende Ursache dieses Uebels angesehen werden kann. Der Schmerz ist eine so heftige Empfindung des Gefühls, daß wir dadurch in unsern gewöhnlichen Vorstel-

lungen gehemmt werden. In dem Sinnengliede ist es allezeit eine wirkliche oder bedrohte Trennung des Stetigen im Nervengebäude, und in der Seele wird diese unmittelbare Empfindung unangenehm, weil sie Unvollkommenheit zum Object hat, und durch ihre Heftigkeit Hemmung des Ideenlaufs und also auch subjective Unvollkommenheit zur Folge hat.

§. 80.

Man siehet hieraus, daß die Quelle dieses Uebels etwas bloß Negatives ist. Es lieget ein Mangel, eine Einschränkung zum Grunde, aus welcher das Uebel erfolget. Die Trennung in der körperlichen Natur, die unsern Sinnen Auflösung scheint, ist an und für sich, wie wir oben gesehen, bloß Uebergang zu neuer Verbindung, also an und für sich kein wahres Uebel. Wäre die neue Erzeugung so unmittelbar mit der Trennung des Stetigen verbunden, daß ihr Uebergang unsern Sinnen bemerkbar wäre, so würde die Trennung des Stetigen unsern Sinnen nicht böse und also auch nicht unangenehm vorkommen: wir würden in der Trennung zugleich Bildung wahrnehmen, und also von dieser Seite Schmerz nicht Schmerz sein. Von der andern Seite ist es offenbar, daß die Hemmung des gewöhnlichen Ideenganges bloß dem menschlichen Unvermögen zuzuschreiben sei, dem Unvermögen, bei einem heftigen Eindrucke von Außen den Lauf der innern Ideen zu verfolgen. Wäre die Vorstellungskraft des Menschen so eingeschränkt nicht, so würde auch der starke Eindruck in den sinnlichen Gliedmaßen des Gefühls den Fortgang der Ideen nicht verhindern, und also abermals Schmerz nicht Schmerz sein. Man siehet also, daß der Schmerz, welcher an und für sich von positiver Beschaffenheit ist, gleichwol aus einer negativen Quelle entspringet; Alles, was die Kräfte des Leibes und der Seele bei Hervorbringung und Empfindung desselben thun, ist wirklich gut. Jede Kraftäußerung ist eine Realität, aber das Unvermögen, die Hemmung und Einschränkung der Kräfte, die dabei mit unterlaufen, machen den Schmerz zum Uebel. Nun haben wir gesehen, daß die wahren Kräfte der Dinge Gott zur hervorbringenden Ursache, so wie ihre Fortdauer und Aeußerung seiner Mitwirkung als erhaltenden Ursache bedürfen. Die Einschränkungen dieser Kräfte aber bedürfen eigentlich weder der Hervorbringung, noch der Erhaltung; Gott hat also den Schmerz, in so weit er ein Uebel ist, weder hervorgebracht noch erhalten,

aber doch zugelassen, da er doch vermöge seiner Allmacht, wie wir gesehen, hätte verhindern können. Eine gleiche Bewandtniß hat es mit dem Genusse schädlicher Wollüste. Ihr gegenwärtiger Genuß ist zuweilen bezaubernd, und in der That ist Alles, was die Kräfte des Leibes und der Seele dazu beitragen, jetzt ein wirkliches Gut. Aber die Folgen können sowol für den Leib, als für die Seele verderblich sein, für jenen, in so weit sie in dem Nervengebäude eine Ueberspannung hervorbringen, welche von der einen Seite die übrigen nothwendigen Functionen störet und in Mißstimmung setzet, von der andern Seite auch eine proportionirte Erschlaffung nach sich ziehet, vermöge des allgemeinen Gesetzes aller organischen Naturen, in welchen auf Ueberspannung allezeit eine verhältnißmäßige Erschlaffung erfolget; in Absicht auf die Seele aber ziehet das Uebermaaß des Genusses in der Wollust die ganze Aufmerksamkeit der Seele an sich, unterbricht und schwächt die übrigen Functionen der Geisteskräfte, deren Harmonie zur Glückseligkeit so unentbehrlich ist. Es kränket und beleidigt unsere sittliche Empfindung, den gegenwärtigen süßen Genuß mit den Folgen desselben in einer solchen Disharmonie zu sehen, aber wie war dem Uebel abzuhelfen: entweder mußten die Folgen jedes Genusses so unmittelbar mit ihm verknüpft sein, daß auch die Sinne den Untergang des einen und andern wahrnehmen könnten, oder die Vernunft mußte die Stärke der sinnlichen Ueberzeugung haben, und die schwächere entfernte Zukunft eben so wirksam sein, als der gegenwärtige Eindruck, oder das Nervengebäude mußte die Einrichtung haben, daß die stärkste Erschütterung eines Theiles desselben keine Zerrüttung im Ganzen hervorbrächte, und die Seele, diese müßte ihrerseits bei der heftigsten Anstrengung auf sinnlichen Genuß die Kraft besitzen, ihre übrigen Functionen ungestört verrichten zu können. Das Uebel also, das uns hier beleidigt, beruhet abermals auf Mangel und Einschränkung der Kräfte, welche Gott, wie wir gesehen, nicht hervorgebracht, sondern bloß nicht verhindert hat. Die Kräfte und ihre Aeußerungen als Realitäten sind Gegenstände des göttlichen Willens und Wirkungen seiner Allmacht, die Einschränkungen und Mängel derselben bloß von ihm zugelassen, d. h. nicht verhindert worden. Wir sehen aber auch, was dazu gehört haben würde, wenn das Uebel des Schmerzes und der Wollust hätte verhindert werden sollen. Nur in einer ganz andern und von der wirklichen ganz unterschiedenen Einrichtung der Körper- und Geisterwelt hat

dieses geschehen können, und die Frage ist nicht mehr, warum hat Gott diese Uebel nicht in der gegenwärtigen Welt verhindert, sondern warum hat Gott überall diese Einrichtung der Dinge gewählt und nicht lieber eine andere, in welcher diese Uebel ausgelassen wären. Diese Frage setzet offenbar zum voraus, daß Gott unter allen möglichen Einrichtungen nicht die beste gewählt habe, daß eine andere möglich gewesen, in welcher die Realitäten mit weniger Einschränkung und diese mit weniger übeln Folgen hätten verbunden sein können. Wer siehet das Ungereimte in dieser Voraussetzung nicht ein!

§. 81.

Aber in Absicht auf dieses Individuum, warum mußte dieser Mensch elend sein, und warum mußten bei ihm Schmerz und Wollust so grausam durch einander wirken, damit das Ganze desto vollkommener sei? Wenn sein Wohl mit dem Besten des Ganzen so sehr streitet, kann er sich nicht mit Recht beklagen, daß grade er der leidende Theil hat sein müssen? Ich antworte: die Frage erstrecket sich ins Unendliche. Diesem Individuo ist, so wie allen übrigen Wesen, eine Laufbahn von Bestimmungen zu Theil worden, die von ewiger Dauer ist. Aus dem Erfolge, weil eine solche Reihe von Bestimmungen wirklich geworden, können wir mit Gewißheit abnehmen, daß in dem Fortgange derselben mehr Glückseligkeit als Elend, mehr Fortschritt zu höherer Vollkommenheit als Rückgang zu Mangel und Unvollkommenheit sein wird. Mit dem Ganzen desselben ist also auch für dieses Subject selbst, wenn man sich so ausdrücken kann, mehr Gutes als Böses gesetzt und hervorgebracht worden. Die Frage also, warum ist sein Dasein seinem Nichtsein vorgezogen worden, beantwortet sich von selbst. Weil sein Dasein mehr Glückseligkeit als Elend enthält; die Frage aber: warum ist dieses Elend nicht überall verhindert worden? läuft auf die vorher beantwortete Frage hinaus: warum hat Gott diese und nicht eine andere Einrichtung der Welt hervorgebracht?

§. 82.

Wir haben hier noch das sittliche Uebel, den Vatermord nämlich, nebst seinen Quellen und Folgen zu betrachten. Was die Folgen betrifft, in so weit sie bloß physisch sind, so erhellet aus dem Erfolge, weil sie zugelassen worden sind, daß sie mit zu dem Plane des Besten gehört haben. Der Ruchloseste kann in

seinem unsinnigsten Bestreben nicht vermeiden, daß seine Handlungen nicht die Absichten der Vorsehung erfüllen. Sein Vorsatz sei noch so böse, sobald der Erfolg zugelassen wird, so hat er mit zum Systeme der Absichten gehöret und war ein Theil des Besten. Also nur die Handlung als sittlich betrachtet, als ein verkehrter Gebrauch der Freiheit, dieser ist es, von dem wir noch zu reden haben. Wir haben vorausgesetzt, daß der Vatermord geflissentlich begangen worden sei, daß der Sohn seinen Vater wohl erkannt habe, daß er bei dem vollen Gebrauch seiner Vernunft diese Abscheulichkeit mit Wissen und Willen begangen. Unstreitig muß er sie in der Lage, in welcher er sich befunden, für gut gehalten haben, sonst würde er sich nicht dazu haben bestimmen können. Irrige Erkenntniß des Guten und Bösen war die Quelle des Verbrechens. Wie kam der Unglückliche zu diesem verkehrten Begriff? Setzet, er habe falsche Erkenntnisse von Gott, Vorsehung und Bestimmung des Menschen, leugne die Unsterblichkeit, so wie die Bestrafungen und Belohnungen nach diesem Leben, glaube, der Genuß der Wollust sei das größte Gut des Menschen, die Befriedigung erlaubter oder unerlaubter Begierden sei die einzige wahre Glückseligkeit auf Erden, und es sei möglich, das Gewissen dermaßen durch Ausschweifung zu betäuben, daß es die Glückseligkeit, die er zu genießen sich vorgenommen, nicht vermindert. Aus allem Diesem sei bei ihm das Resultat entstanden, daß der Besitz eines großen Vermögens, sein einziges höchstes Gut, das einzige Mittel zu seiner Glückseligkeit sei, und wenn dieses auf keine andere Weise zu erreichen stünde, so sei der Vatermord selbst als begehrlich anzusehen. Diese abscheuliche Grundsätze haben wieder ihre Quellen und Ursachen, entweder in einer fehlerhaften Erziehung, in welcher vielleicht selbst der Vater nicht ganz unschuldig gewesen; vielleicht ein schädlicher Umgang mit ruchlosen Menschen, das Lesen üppiger Schriften, der öftere Genuß schändlicher Wollüste, wodurch sie bei ihm zu einem dringenden Bedürfnisse geworden sind, oder was sonst seine Vernunft gemißleitet haben kann, daß sie so weit von dem Wege der Wahrheit hat abkommen können. Man siehet hier abermals, daß die Quellen des sittlichen Uebels nicht in den Kräften der Dinge und ihren Realitäten, sondern in ihren Mängeln und Einschränkungen zu suchen sind. Diese sind von Gott weder hervorgebracht noch erhalten, sondern bloß als Bedingungen zugelassen worden, ohne welche dieses Weltall nicht hat das beste werden können. Gott

ist also auch hier weder einzige noch Mitursache des Bösen, er hat es in Rücksicht auf das Ganze nicht verhindern sollen, und die Frage ist bloß, in wie weit es der göttlichen Weisheit und Güte angemessen sei, dieses entsetzliche Uebel auch in Rücksicht dieses einzelnen Menschen nicht zu verhindern? Das Verhindern würde eine ganz andere Reihe von Bestimmungen hervorgebracht haben, würde aus diesem Einzelnen einen andern Theil des Ganzen gemacht haben, als er wirklich geworden ist, und die Frage ist bloß, ob ein solches Wesen, ob diese Folge und Reihe von Bestimmungen überall hätte hervorgebracht werden sollen, ob durch dasselbe mehr Gutes als Böses gesetzt worden, ob dieser Mensch in der endlosen Fortdauer seines Daseins mehr Glückseligkeit als Elend zu genießen haben wird? Sobald Dieses ist, so war die Zulassung des sittlich Bösen, ohne welche diese Reihe von Bestimmungen nicht hat zur Wirklichkeit kommen können, nicht nur sittlich erlaubt, sondern sogar sittlich nothwendig, und also der Weisheit und Güte Gottes höchst anständig. Daß aber in der endlosen Fortdauer eines jeden vernünftigen Wesens mehr Uebergang zur Vollkommenheit als Rückfall zur Unvollkommenheit, mehr Genuß als Leiden, mehr Glückseligkeit als Elend anzutreffen sei, Dieses läßt sich durch Erfahrung weder leugnen noch bestätigen, und aus reinen Vernunftbegriffen oder a priori läßt es sich nicht anders, als durch Betrachtung der göttlichen Eigenschaften erkennen, aber nichts desto weniger mit der vollkommensten Gewißheit erwarten. Eine ewige Fortdauer, die mehr Elend als Glückseligkeit enthält, ein vernünftiges Wesen, das beständig mehr Rückfall als Fortschritt zur Vollkommenheit zu erwarten haben soll, ist zwar an und für sich nichts Unmögliches; aber der göttlichen Weisheit und Güte würde es unanständig sein, ein so zum Elend bestimmtes Wesen hervorzubringen. Daß es zur Vollkommenheit des Ganzen gehört habe, ist, so oft von der Hervorbringung eines vernünftigen Wesens die Rede ist, keine gültige Entschuldigung; denn dieses Wesen macht für sich gleichsam ein ganzes System aus, und wenn es Vollkommenheit befördert, so muß es eben dadurch vollkommner werden, und also glückselig sein.

§. 83.

Endlich verdienen noch einige Schwierigkeiten, die man sich über die Freiheit des Menschen zu machen pfleget, in Erwägung

gezogen zu werden. Wir wollen sie so kurz als möglich aus dem Wege zu räumen suchen.

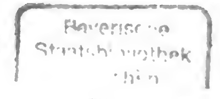
Das Vorhersehen Gottes ändert nichts in den freien Entschließungen vernünftiger Geschöpfe, ob es gleich mit der vollkommensten Gewißheit von Ewigkeit her Alles umfasset, wozu sich diese in aller Zukunft entschließen und nicht entschließen werden. Wenn Jemand ein Schiff im vollen Laufe betrachtet und mit aller möglichen Gewißheit vorhersiehet, daß, so wie der Steuermann den Lauf desselben richtet, es nothwendig auf der nächsten Sandbank scheitern und zu Grunde gehen muß, so hat sein Vorherwissen nicht den mindesten Einfluß auf die Unbesonnenheit oder Unwissenheit des Steuermanns. Er eilet nicht in seinen Untergang, weil jener es vorhergesehen, sondern jener hat vorhergesehen, wohin dieser zu eilen vorhat. Die höchste Gewißheit, mit welcher Gott künftige Entschließungen vorhersiehet, ändert hier in der Sache nichts; auch hier erfolgen die Entschließungen nicht, weil Gott sie vorhergesehen, sondern Gott konnte sie vorhersehen, weil sie unausbleiblich und mit Gewißheit vorher bestimmt waren. Aber diese Gewißheit selbst, stehet sie nicht der Freiheit im Wege? Indem ich zur Entschließung schreite, bin ich noch frei, hanget sie von mir selbst ab, da sie doch zum Voraus ihre unausbleibliche Gewißheit hatte? Allerdings, so lange die Bewegungsgründe, in so weit sie absichtlich sind und die Absicht von mir erkannt wird, auf meinen Willen wirken. Zur wahren Freiheit gehöret nicht mehr, als daß die Vorstellung der Absicht zur wirkenden Ursache des Entschlusses werde. Nun kann kein Zwang auf den Geist des Menschen anders wirken, als vermittelst des Vorsatzes. Keine physische Gewalt kann den Willen des Menschen anders bewegen, als indem sie auf den Vorsatz des Menschen wirket und seine Vorstellung vom Guten und Bösen abzuändern vermag; die Freiheit bleibt also ungekränkt, so lange der Mensch nach deutlich erkannten Absichten will und nicht will. Die Gewißheit dieser Entschließungen gehöret also mit zur Freiheit und ist weit entfernt, ihr entgegen zu sein. Aber allerdings sind es nicht nur die äußeren objectiven Bewegungsgründe, welche auf den Willen des Menschen wirken, sondern die innern subjectiven Gründe müssen mit in Erwägung gezogen werden; so kann der Mensch, indem er zur Handlung schreitet, allen äußeren Bewegungsgründen zum Trotz sich gleichwol zum Gegentheil entschließen, wenn er den Vorsatz hat, seine ungebundene Freiheit zu zeigen; dieser

Vorsatz ist alsdenn ein subjectiver Bewegungsgrund, der die Gewißheit der Entschließung mit bestimmen hilft. Will man diese unausbleibliche Gewißheit auch Zwang und Nothwendigkeit nennen, so ändert man bloß die Bedeutung der Worte und hebt dadurch den Unterschied nicht auf, der in der Sache lieget. Eine andere Art der Nothwendigkeit ist es, welche aus den wirkenden Ursachen erfolget, eine andere wiederum, die aus Bewegungsgründen, aus deutlich erkannten Absichten, aus Erkenntnißgründen des Guten und Bösen hergeleitet werden muß. Jene wird durch keine Erkenntniß des Guten und Bösen modificirt, kann nicht zugerechnet werden, leidet durch Bestrafung und Belohnung keine Veränderung; diese hingegen wird nicht nur der freien Ursache zugerechnet, sondern in so weit sie sich bloß auf Erkenntniß des Guten und Bösen gründet, sind auch Strafen und Belohnungen auf sie von dem stärksten Einfluß.

§. 84.

Alle diese Schwierigkeiten, die an und für sich schon erheblich sind, sind durch irrige Religionsbegriffe noch mehr vermehrt worden. Jede Partei hat den falschen Begriff ihrer Volksreligion in die Philosophie übertragen und dadurch unendliche Verwirrung angerichtet. Die Menschen haben sich von jeher an der Chimäre geweidet, daß es dereinst ein güldenes Weltalter gegeben, einen Zeitpunkt, da sie in der höchsten Unschuld frei von allen sittlichen und physischen Uebeln, und also vollkommen glücklich gelebt haben. Wie ist nun das Uebel in die Welt gekommen? Man gerieth auf den Einfall, ein grundböses Wesen anzunehmea, das am Bösen sein Wohlgefallen hat und den unschuldigen Menschen zum ersten Fehltritt verführt haben soll. Aus diesem ersten Fehltritte soll das ganze Heer von sittlichen und physischen Uebeln, alle diese Gräuel und Drangsale, unter welchen die Menschheit seufzet, eine natürliche Folge gewesen sein. Um die Wege Gottes zu rechtfertigen, sagte man, der Mensch habe sich alle diese Uebel selbst zugezogen. Man setzte den Schöpfer mit seinem Geschöpf in eine Art von Zweikampf; der Mensch hätte Gott erzürnet, aufgebracht, beleidiget, sei von seiner unendlich strengen Gerechtigkeit verworfen und zur ewigen Verdammniß bestimmt worden; nach diesem ersten Sündenfalle sei der Mensch zu allem Guten untüchtig und ein grundböses Wesen geworden, das zu keiner sittlich guten Entschließung mehr Kraft habe. Soll er gerettet

werden, so muß eine außerordentliche Wirkung der Gnade, eine übernatürliche Einwirkung Gottes hinzukommen, welche die Fähigkeit zum Guten in ihm erzeuget. Auch diese außerordentlich wirkende Gnade wird sehr oft und zwar bei den mehrsten Menschen durch die Widersetzlichkeit ihrer verderbten Natur vereitelt und erlanget nur gar selten ihren Endzweck. Man siehet die große Verwirrung, die aus der Verbindung dieser populären Begriffe mit der Philosophie hat entstehen müssen, und die Hypothesen und Meinungen, zu welchen sie Anlaß gegeben, sind unzählig. Jede Hypothese ist zu einer besondern Religionspartei gediehen, die sich auch wirklich ins Unendliche vervielfältigt haben; jede derselben hat alle übrigen verketzert, und, wenn sie Macht dazu hatte, auch verfolget. Der Gottheit wurde bald zu viel, bald zu wenig Einfluß auf das Schicksal der Menschen eingeräumt, bald war Gott Mitschuldner in allem Bösen, was auf Erden geschiehet, bald war die freie Entschließung des Menschen selbst dem Zwange, bald dem puren Gerathewohl zugeschrieben. Unendlich sind die Subtilitäten, leeren Distinctionen und falschen Wortverdrehungen, zu welchen man seine Zuflucht genommen, um aus diesem Labyrinthe einen Ausweg zu finden. Aber Ihr suchet diesen Ausweg vergebens, so lange Ihr dieses Gemengsel von bildlichen Religionsbegriffen mit philosophischen Spitzfindigkeiten zu verbinden sucht, so lange ihr nicht die bildlichen Religionsbegriffe auf ihrem Werthe beruhen lasset und den reinen Weg des Menschenverstandes gehet, der allein uns hier einiges Licht gewähren kann.



Druck von F. A. Brockhaus.

